



QUADERNI DI DISCIPLINE STORICHE

UNIVERSITÀ DI BOLOGNA  
DIPARTIMENTO DI DISCIPLINE STORICHE

# MODERNITÀ: DEFINIZIONI ED ESERCIZI

a cura di  
Albano Biondi



© 1998 by CLUEB  
Cooperativa Libreria Universitaria Editrice Bologna

*Redazione:* Lorena La Rovere.  
*Segretario di Redazione:* Luciano Casali.

Volume pubblicato con un contributo  
del Dipartimento di Discipline storiche  
e del MURST relativo alla ricerca (40%)  
“Disciplina dell’anima, disciplina del corpo  
e disciplina della società in età moderna”.

**Modernità:** definizioni ed esercizi / a cura di Albano Biondi. – Bologna : CLUEB, 1998  
272 p. ; 22 cm.  
(Quaderni di discipline storiche ; 12)  
In testa al front.: Università di Bologna, Dipartimento di Discipline Storiche  
ISBN 88-491-1063-4

Copertina di Claudio Gualandi

CLUEB  
Cooperativa Libreria Universitaria Editrice Bologna  
40126 Bologna - Via Marsala 31  
Tel. 051 220736 - Fax 051 237758  
www.clueb.com  
Finito di stampare nel mese di luglio 1998  
dalla LIPE - S. Giovanni in Persiceto (BO)

## INDICE

	pag.
A. B., <i>Introduzione</i> .....	7
Giancarlo Angelozzi, <i>Il duello nella trattatistica italiana della prima metà del XVI secolo</i> .....	9
Albano Biondi, <i>Balthasar Bekker (1634-1698): Il «disincanto del mondo», come progetto</i> .....	33
Jean d'Yvoire, <i>La nascita di una nuova consapevolezza linguistica in Pietro Ramo</i> .....	47
Massimo Donattini, <i>Dalle braccia di Dio alle spalle di Atlante. Note su spazio e modernità</i> .....	65
Manuela Doni Garfagnini, <i>I Libri della famiglia di Leon Battista Alberti: argomenti e modelli compositivi</i> .....	93
Lucia Ferrante, <i>Legittima concubina, quasi moglie, anzi meretrice. Note sul concubinato tra Medioevo ed età moderna</i> .....	123
Maria Fubini Leuzzi, <i>Carità, società e storia in L. A. Muratori: esposti e fanciulle pericolanti</i> .....	143
Samuele Giombi, <i>Processi di disciplinamento linguistico nella prima età moderna: teorie sulla retorica sacra fra XVI e XVII secolo</i> .....	165
Claudio Madonia, <i>Problemi della penetrazione gesuita in Europa orientale</i> .....	197
Claudia Pancino, <i>Scipion Mercurio. Il pensiero e la carriera di un medico nella prima Età moderna</i> .....	247



## INTRODUZIONE

I contributi di ricerca che costituiscono questo volume sono solo una parte dei testi che hanno servito come materiali di discussione per un seminario, a maglie invero molto larghe e a connotati istituzionali molto fluidi, dal titolo *La costituzione della categoria di “moderno” nel dibattito storiografico: invito ad una ricognizione*. Inaugurato nell'autunno del 1993 nell'ambito delle iniziative del gruppo di ricerca nazionale coordinato da Paolo Prodi, il seminario per un biennio ha fornito occasione d'incontro a studiosi di diversa provenienza disciplinare – storici, filosofi, linguisti... – che, a partire dallo specifico delle loro pratiche di ricerca (temi e stili), hanno accettato di offrire *exempla* del loro lavoro in corso, inserendoli nello schema non rigido dell'etichetta ordinativa di “moderno” (periodizzazioni, oggetti di discorso o *topoi*, modalità di discorso o forme del raccontare e dello spiegare, percorsi dal particolare al generale, etc.). L'invito alla discussione era formalizzato da parte del gruppo bolognese in un testo, che qui si riproduce allo scopo di fissare tempi e intenzioni:

Il seminario “continuo” di Storia Moderna ha compiuto una tappa importante del suo percorso col convegno internazionale *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medio evo ed età moderna* (Bologna, Accademia delle Scienze, 7-9 ottobre 1993).

L'andamento del dibattito ha messo in evidenza i problemi di fondo coinvolti nel concetto di disciplinamento sociale e nell'uso che ne è stato fatto: sono problemi (di definizione di categorie storiografiche, di periodizzazione, di valori impliciti, etc.), che sembrano sollecitare la necessità di un riesame complessivo della costituzione del concetto di “moderno” (“storia moderna”, etc.) e delle categorie che vengono indicate come sue costitutive: “disincanto” o “desacralizzazione” o “secolarizzazione”; “razionalizzazione” o “tecnicizzazione” o “burocratizzazione”, “laicizzazione” e “libertinismo” e “costituzione dell'identità individuale”, nel dibat-

tito tra “foro esterno” e “foro interno”, o nella sindrome “nicodemitica”, etc.

Sono formule che rinviano a ben strutturate direzioni di ricerca, più o meno tutte presenti nelle pratiche storiografiche correnti: vuoi nell’ambito del dibattito sulla costituzione dello stato moderno, vuoi sulla prospettiva più ampia delle indagini su “civiltà”, “civilizzazione”, etc., sino alle più recenti tematizzazioni della “fine della storia”, della “post-istoria” o del “post-moderno”.

Le topiche, come si può notare, rinviano a campi semantici un tempo designati come “storia della cultura” e “storia delle istituzioni” (con ampliamento, metaforico, in “storia delle istituzioni mentali”). La critica non si racchiuderà necessariamente entro questi limiti, che potrebbero anche essere intesi come limiti oggettivi della pratica storiografica. L’importante sarà, per ora, che ci si accordi sulla rilevanza di un simile approccio al lavoro storiografico, senza che i partecipanti al seminario si sentano mortificati nei loro impegni “monografici” di ricerca: due libri di grande impegno concettuale di recente uscita ci sollecitano parimenti, nella loro marcata diversità, a sondare dimensioni generali di discorso: sono CARLO GINZBURG, *Storia notturna*, Torino, 1989 e PAOLO PRODI, *Il sacramento del potere*, Bologna, 1992. Come utili supporti a chiarimenti concettuali del discorso sul “moderno” si propongono per ora: STEPHEN TOULMIN, *Cosmopolis*, Milano, Rizzoli, 1991 e CHARLES TAYLOR, *Radici dell’io. La costruzione dell’identità moderna*, Milano, Feltrinelli, 1993.

Si intendeva così offrire un orizzonte di riferimento (e qualche esempio) agli studiosi perché, continuando nelle loro operazioni filologicamente o metodologicamente garantite, le dotassero di una qualità aggiuntiva, ma sufficiente a “fare la differenza”: il senso della prospettiva. Ci sembrava che la semplice disponibilità all’attenzione reciproca al lavoro degli altri fosse un primo avvio per uscire dalla parrocchia verso un’*ecumene* della ricerca e dell’invenzione storiografica, che si presenta particolarmente feconda in questo scorcio di millennio. Tutto ciò andava detto per collocare i testi raccolti nel volume: ognuno dei quali ora si giustifica o non si giustifica da sé, ma tutti assieme (non dimenticando quelli che hanno seguito altri percorsi editoriali) hanno fornito occasione o pretesto verso la pratica (sempre più difficile da attuare, ma sempre più necessaria) di un livello minimo di discorso condiviso.

A. B.



GIANCARLO ANGELOZZI

IL DUELLO NELLA TRATTATISTICA ITALIANA  
DELLA PRIMA METÀ DEL XVI SECOLO

*Premessa*

Il duello, inteso nella sua connotazione essenziale di combattimento fra due individui (o fra un numero pari o comunque prefissato di individui) secondo modalità esplicitamente concordate *ad hoc* dalle parti o implicitamente accettate in quanto definite da un codice comportamentale dato, può essere considerato uno dei caratteri originari e distintivi della civiltà europea ed una componente forte e densa di senso del suo immaginario collettivo: basti accennare alla molteplicità di ruoli che esso gioca praticamente in ogni genere letterario, dal poema epico, alla narrazione storica, al romanzo cavalleresco, alla tragedia, alla commedia ed al romanzo borghese, o alla pervasiva presenza del lessico e delle metafore del duello nel linguaggio comune.

Come è stato autorevolmente sostenuto, il duello può essere iscritto fra quei *phénomènes sociaux totaux* teorizzati e descritti da Marcel Mauss<sup>1</sup>: nella sua complessità esso tocca la sfera del sacro, del potere politico, dei rapporti sociali, della disciplina degli affetti e delle passioni, dell'estetica e dello stile. Solo l'economia sarebbe estranea al duello: in realtà anche la dimensione economica è tutt'altro che assente; il vincitore si impadronisce delle armi del vinto, chiede un riscatto per la sua liberazione o per la restituzione del suo corpo; riceve dall'autorità politica o militare premi tutt'altro che simbolici; il duello è spesso l'esito di un conflitto originato da motivi di interesse; la sua organizzazione richiede spese ingenti; oppure – è spesso il caso del duello per onore dell'età moderna – il ricorso ad esso non ha alcuna valenza economica, ma vuole appunto testimoniare l'adesione ad un sistema di valori etici e spirituali che si contrappone ad un altro fondato sui beni materiali e sul denaro.

<sup>1</sup> F. BILLACOIS, *Le duel dans la société française des XVIe-XVIIe siècles. Essai de psychosociologie historique*, Paris, 1986, p. 7.

Straordinariamente capace di resistere all'usura del tempo, di conservare pressoché intatto il suo nucleo essenziale, il duello è anche singolarmente flessibile, si adatta con duttilità al mutare delle circostanze storiche: cambiano le sue motivazioni ed i suoi scopi; cambiano i suoi rapporti con il potere e con la società; cambiano le sue modalità e talvolta esso presenta connotati, motivazioni e significati molto diversi o addirittura contraddittori in uno stesso contesto storico e sociale.

Scopo di questo contributo è mettere a fuoco alcuni aspetti del duello, che mi sembrano cruciali, in un momento particolare della sua plurimillennaria storia; momento definibile, per consenso pressoché generale, di transizione e passaggio dal duello giudiziario, connotazione peculiare ma tutt'altro che univoca del duello in età medievale, al duello per onore, connotazione pressoché unica del duello in età moderna e contemporanea. Questo processo si colloca in un arco di tempo compreso all'incirca fra la fine del XV secolo e la prima metà del XVI<sup>2</sup>, lo stesso in cui acquista spessore e si articola il discorso sul duello: da rubrica generalmente schematica e piuttosto standardizzata all'interno di temi più generali come l'omicidio e il secondo comandamento del Decalogo in trattati di diritto canonico e civile, di teologia morale e di casistica, esso diventa infatti soggetto centrale – capace di costituire un nucleo di aggregazione attorno al quale ruotano e si dispongono temi di grande rilevanza come la definizione di onore e nobiltà, la precedenza delle armi e delle lettere, il rapporto fra legge e costume – di una trattatistica che finisce con il configurarsi come genere letterario autonomo e specializzato di straordinaria ricchezza e fortuna, per disciogliersi infine nella cosiddetta scienza cavalleresca.<sup>3</sup>

Oggetto del mio contributo è appunto il discorso sul duello, più che la realtà del duello. È evidente che non si tratta necessariamente dello stesso oggetto; nulla permette di affermare che non ci fossero interazioni fra le due dimensioni, anzi sembra probabile il contrario; ma solo un censimento ed una analisi sistematica dei duelli realmente svoltisi nel periodo considerato potrebbe consentirci di stabilire quanto la trattatistica rispec-

<sup>2</sup> V. G. KIERNAN, *The duel in European history. Honour and the reign of Aristocracy*, Oxford, 1986 (trad. it. Marsilio, 1991), pp. 4 sgg.

<sup>3</sup> Sulla trattatistica su duello e scienze cavalleresche G. ANGELOZZI, *La trattatistica su nobiltà e onore a Bologna nei secoli XVI e XVII*, in "Atti, Memorie della Deputazione di Storia Patria per le province di Romagna", n.s. XXV-XXVI (1974-5), pp. 187-264; C. DONATI, *L'evoluzione della coscienza nobiliare*, in C. MOZZARELLI - P. SCHIERA (a cura di), *Patriziati e aristocrazie nobiliari*, Trento, 1978, pp. 13-36; F. ERSPAMER, *La biblioteca di don Ferrante. Duello e onore nella cultura del Cinquecento*, Roma, 1982; S. PRANDI, *Il "Cortegiano" ferrarese. I Discorsi di Annibale Romei e la cultura nobiliare del Cinquecento*, Leo S. Olschki, 1990.

chiasse il duello istituzione/costume e quanto invece essa avesse come riferimento un meta/duello più luogo dell'immaginario che pratica sociale.

*Dal duello giudiziario al duello per onore*

Gli studiosi di diritto, nel solco di una tradizione interpretativa consolidata e fondata su un ricchissimo *corpus* di fonti che coprono tutto il medioevo e la prima età moderna, considerano il duello giudiziario come una forma di ordalia, poco meno diffusa delle prove dell'acqua e del fuoco<sup>4</sup>. Nella procedura giudiziaria medievale all'ordalia si ricorreva comunemente nei casi dubbi, irrisolvibili con altri mezzi di ricerca delle prove: quando cioè, pur in presenza di indizi o di una *vox populi* che convergessero nella identificazione del colpevole di un crimine, la mancanza di un accusatore specifico, l'assenza di prove documentarie o testimoniali decisive e l'impossibilità di sciogliere il dilemma ricorrendo al giuramento, rendevano necessario il ricorso al giudizio di Dio. È perciò facilmente comprensibile che all'ordalia si facesse più di frequente ricorso nel caso di comportamenti criminosi di per sé sfuggenti e difficilmente dimostrabili per altra via: tradimento e lesa maestà, omicidio e aggressione notturna, eresia e stregoneria, adulterio, incesto e sodomia.

Tuttavia la pura e semplice assimilazione del duello giudiziario all'ordalia non è accettabile: fra la prova dell'acqua e del fuoco e il combattimento giudiziario ci sono molte e importanti differenze. L'ordalia generalmente è unilaterale in quanto solo l'accusato si sottopone alla prova; attribuisce al sacro un ruolo centrale, al prete che recita le formule rituali e benedice gli strumenti dell'ordalia, alla potenza di Dio che si manifesta come giustizia immanente modificando il comportamento degli elementi naturali a beneficio dell'innocente; viene adottata, se non esclusivamente, prevalentemente nel caso di sospettati di condizione servile prima, appartenenti a ceti subalterni poi.

Il duello giudiziario è invece bilaterale, dal momento che alla prova si

<sup>4</sup> F. PATETTA, *Le ordalie*, Torino, 1890; H. C. LEA, *Superstition and force*, Philadelphia, 1892; P. BROWE (ed.), *De ordaliis*, Romae, 1932-1933; J. W. BALDWIN, *The intellectual preparation for the canon of 1215 against ordeals*, in "Speculum", vol. XXXVI (1961), n. 4, pp. 613-636; *La preuve*, 2, *Moyen âge et temps modernes*, Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions, 17, Brussels, 1965; R. BARTLETT, *Trial by fire and water. The Medieval judicial Ordeal*, Oxford, 1986; R. M. FRAHER, *IV Lateran's revolution in criminal procedure: the birth of inquisition, the end of ordeals and Innocent III's vision of ecclesiastical politics*, in R. I. CASTILLO LARA (a cura di), *Studia in honorem eminentissimi cardinalis A. M. Stickler*, Romae, 1992, pp. 97-111.

sottopongono sia l'accusato che l'accusatore; non riserva al sacro un ruolo altrettanto centrale: talvolta un prete benedice le armi, ma non sempre e, sembra, non spesso; né si prevede necessariamente un intervento miracoloso da parte di Dio, anzi prevale la presunzione che normalmente abbia la meglio il più forte ed esperto ed al massimo si ritiene che il rapporto di forze possa essere rovesciato dalla confidenza e sicurezza dell'innocente, convinto di poter contare sull'aiuto di Dio; viene applicato, non sempre ma prevalentemente, nel caso di uomini liberi prima, o appartenenti al ceto dei *milites et nobiles* poi.

D'altra parte se per lungo tratto di tempo la storia dell'ordalia e del duello giudiziario corrono parallele, esse divergono all'inizio ed alla fine: l'ordalia sembra avere origine da una istituzione giudiziaria peculiare di un regno germanico, quello Franco, appena cristianizzato, e poi diffusa dai sovrani carolingi in larga parte dell'Europa; il duello per provare una accusa o per porre fine ad un conflitto è invece costume diffuso presso molti popoli germanici prima della loro conversione al cristianesimo.

Dopo il divieto ai tribunali ecclesiastici di ricorrere all'ordalia pronunciato dal Concilio Laterano quarto, esteso da Onorio III ai tribunali laici nel 1222 ed inserito nelle Decretali di Gregorio IX, la prova dell'acqua e del fuoco cadde in disuso rapidamente e fu sostituita dalla procedura inquisitoriale e da un sempre più frequente ricorso alla tortura. Il duello giudiziario, nonostante la condanna ancora più netta pronunciata dal Concilio Laterano, fu praticato fino al secolo XV, per trasformarsi poi in duello in punto d'onore.

È ragionevole ipotizzare che la diversa sorte della prova dell'acqua e del fuoco e del duello sia dovuta al fatto che la proibizione ecclesiastica colpiva più le prime che il secondo, dal momento che – come abbiamo visto – nel duello l'elemento sacrale non era essenziale. Ma mi sembra egualmente plausibile che il duello giudiziario sia sopravvissuto a lungo, per poi trasformarsi in una nuova forma che peraltro aveva con il duello giudiziario molti elementi in comune, perché esso in realtà più che all'ordalia in senso stretto, si apparentava al giuramento ed alla guerra. Istituti che per certi aspetti possono essere considerati forme particolari di giudizio di Dio e di rapporto con il sacro, ma che – pur svolgendo un ruolo importante nella storia della cristianità – non hanno una origine cristiana e, al pari del duello, sono sopravvissute a lungo alla scomparsa dell'ordalia assumendo forme e significati diversi.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> K. G. CRAM, *Iudicium belli: zum Rechtscharakter des Krieges im deutschen Mittelalter*, Munster, 1955; P. PRODI, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna, 1992.

Il concetto di onore, che ha un ruolo centrale nel discorso sul duello nell'età moderna, compare piuttosto tardi, nella seconda metà del XIV secolo<sup>6</sup>. Nei due più ampi trattati medievali sulla materia, la *Summula de pugna* attribuita ad Ugo di Porta Ravennate e scritta nella seconda metà del XII secolo e la *Summa de pugna* di Roffredo da Benevento di circa un secolo più tarda<sup>7</sup>, il termine onore non compare mai, si parla esclusivamente di duello giudiziario ed i casi in cui il ricorso ad esso è ritenuto legittimo sono esclusivamente quelli – peraltro numerosi ed apparentemente molto eterogenei – esplicitamente previsti dal diritto longobardo.

A mia conoscenza il concetto di onore associato al duello compare per la prima volta nel *Tractatus de bello* di Giovanni da Legnano (ca. 1360): in sede di definizione dell'oggetto del discorso l'autore, pur distinguendo vari tipi di combattimento singolare a seconda delle motivazioni «aut propter odii exaggerationem, aut propter gloriam consequendam in publico ex viribus corporis, aut propter purgationem alicuius delicti obiecti» specifica che «stricte duellum apud vulgares nuncupatur [...] quod sit causa purgationis», senza fare alcun riferimento alla difesa dell'onore. Tuttavia nella sezione dedicata alle *quaestiones* egli propone un caso dubbio destinato a divenire topico nella letteratura sul duello:

«Quaeritur: quidam egregius miles est aggressus a vicino suo, et evadere posset fugiendo: tamen reputans sibi in vituperium, expectat et resistit et percutit, numquid censeatur vim vi repellere [...] moderni doctores tenent quod iste non poterat evadere sine periculo famae suae et honoris sui quae non possunt per iudicem reparari.»<sup>8</sup>

La questione viene riproposta da Baldo – e più tardi dall'Alvarotto – ma è risolta escludendone la pertinenza rispetto all'argomento: il caso proposto da Giovanni da Legnano si configura come *rixa*, forma particolare di autodifesa pienamente legittima ma sostanzialmente priva di formalità e di regole e quindi estranea al duello, che per essere tale deve essere *indictum* e *ad probationem veritatis*.

«Dicunt quidem quod pro defensione honoris sui licet inire duellum; quod crudelis est qui negligit famam suam [...] istud non est proprie duellum quod non est

<sup>6</sup> S. PRANDI, *Il "Cortegiano" ferrarese*, cit., pp. 149 sgg.

<sup>7</sup> UGO DI PORTA RAVENNATE, *Summula de pugna et modis purgationum eius qui criminatur*, in G. B. PALMERIO, *Scripta anecdota antiquissimorum glossatorum*, Bononiae, 1914, pp. 3-7; ROFFREDO DA BENEVENTO, *Summa de pugna*, in F. PATETTA, *Le ordalie*, cit., pp. 478-491.

<sup>8</sup> GIOVANNI DA LEGNANO, *Tractatus de bello*, in *Tractatus illustrium in utraque tum pontificii tum caesarei iuris facultate iurisconsultorum*, Venetiis, 1584, v. XVI, p. 383.

indictus sed est potius quaedam rixa seu impetus armorum. Porro duellum proprie est singularis pugna inter aliquos ad probationem veritatis.»<sup>9</sup>

Nel duello codificato dai giuristi della prima metà del Quattrocento il concetto di onore ricopre ancora un ruolo del tutto marginale: tale ruolo diviene invece centrale a partire dal *Tractatus de re militari* del giurista napoletano Paride dal Pozzo, pubblicato a Napoli nel 1471, la prima opera di notevole mole e respiro interamente dedicata al duello. In essa l'autore, pur continuando ad assimilare il duello ad un procedimento giudiziario, «Est enim duellum experimentum veritatis et de genere iudiciali inter milites et armigeros [...] et est similis torturae» rileva che ormai al duello ricorrono esclusivamente «milites et nobiles [...] pro honore conservando qui omni lucro est praeferendum.»<sup>10</sup>

Il tentativo di ricondurre il duello per onore alla prassi del duello giudiziario caratterizzerà tutta la letteratura duellistica fin verso la metà del Cinquecento, fino a quando cioè essa sarà sostanzialmente monopolizzata dai giuristi. È solo con la comparsa, quasi contemporanea, del *Duello* del Muzio e del *Dialogo dell'honore* del Possevino<sup>11</sup>, autori di formazione umanistica e filosofica, che – come vedremo – i legami fra duello giudiziario e duello per onore si allenteranno senza peraltro mai rescindersi del tutto.

Come ho detto, il *Tractatus* del dal Pozzo è opera di notevole mole e complessità, ma la sua articolazione interna non sempre è sorretta da una adeguata impalcatura logica ed argomentativa. Tuttavia in essa è possibile isolare tre grandi blocchi tematici, che costituiranno gli assi portanti del discorso sul duello fino alla sua disintegrazione negli ultimi decenni del XVI secolo: 1) L'attribuzione della competenza in materia di duello, la individuazione cioè della *auctoritas* abilitata a codificarlo e formalizzarlo. Tale problema implicava da una parte la definizione della origine, natura, funzione del duello, dall'altra si connetteva, più o meno esplicitamente, al dibattito sulla precedenza delle armi e delle lettere e sulla gerarchia delle discipline. 2) La delimitazione dell'area socio/professionale di pertinenza dell'onore e del duello, per rispondere alla domanda chi può sfidare chi e in quali circostanze: la questione comportava la definizione dello *status*

<sup>9</sup> BALDO DEGLI UBALDI, *Super feudis*, rubr. *De pace tenenda et eius violatoribus*, Lugdunii, 1585.

<sup>10</sup> P. DAL POZZO, *Tractatus elegans et copiosus de re militari, undecim libris distinctus, in quibus singularis certaminis materia luculenter descripta ac tradita est*, in *Tractatus illustrium*, cit., v. XVI, pp. 388-389.

<sup>11</sup> G. MUZIO, *Il Duello con le risposte cavalleresche*, Venezia, 1550; G. B. POSSEVINO, *Dialogo dell'honore*, Venezia, 1553.

di *miles*, nonché della condizione nobiliare, della sua gerarchia interna e dei rapporti fra nobiltà e dignità. 3) La costruzione di una gerarchia di priorità fra codici di comportamento e sistemi di valori diversi e compresenti nella prima età moderna, quali l'*ethos* cavalleresco nobiliare su cui si fondava il duello per onore e i sistemi normativi, tendenzialmente omogeneizzanti, proposti dalla Chiesa tridentina e dallo Stato moderno.

Nelle pagine che seguono vedremo come la risposta data a questi tre problemi, al di là della generale tendenza conservatrice ed arcaicizzante che accomuna la letteratura sul duello, mutò significativamente nell'arco dei circa cento anni che intercorrono fra il *Tractatus* del dal Pozzo e le *Ationi morali* del Landi.<sup>12</sup>

### *Chi stabilisce le regole?*

La questione è chiaramente al centro dell'interesse del dal Pozzo che la propone in apertura del *Tractatus* affrontandola in termini esplicitamente polemici: secondo il giurista napoletano «milites aiunt ius est in armis, nos vero ensem damus pro libello, armaque tenenti omnia dat, qui iuste negat»<sup>13</sup> e sostengono che il duello può essere regolato esclusivamente dallo *stylus armorum*, vale a dire dalle consuetudini degli uomini d'arme. Ma le consuetudini sono incerte, variano da luogo a luogo e soprattutto non possono prevedere tutti i casi occorrenti in una faccenda complessa e grave come un duello. Le regole del combattimento singolare vanno perciò ricavate, se non direttamente *saltem pro ratione*, dal diritto romano e dalle costituzioni imperiali, e soprattutto dal diritto longobardo che l'autore assimila alle costituzioni imperiali in quanto sancito da Carlomagno. In questo modo il dal Pozzo aggirava l'argomentazione di Baldo secondo il quale il duello è in realtà regolato dall'uso locale e non da leggi scritte in quanto proibito dal diritto canonico e ignorato da quello romano, anche se previsto da quello longobardo. Perciò, concludeva, *sileant milites* e si pieghino alla maestà delle leggi romane – alle quali persino «iudaei qui sunt diversae sectae» obbediscono – «quae totam rei militaris normam, regimen et disciplinam dedere.»<sup>14</sup>

Toni ben diversi usava tuttavia lo stesso dal Pozzo nella versione volgare della sua opera, pubblicata nel 1475 «per amaestramento de li armi-

<sup>12</sup> G. LANDI, *Le attioni morali [...] nelle quali, oltre la facile e spedita introduzione all'Ethica d'Aristotile, si discorre molto risolutamente intorno al duello*, Venezia, 1564.

<sup>13</sup> P. DAL POZZO, *Tractatus de re militari*, cit., p. 386.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 387.

geri quali non hanno peritia de lettere». Traduzione pressoché letterale della versione latina, quella in volgare si discostava però significativamente dalla prima proprio nel proemio e nel primo capitolo nei quali l'autore, dopo aver dichiarato che l'opera era frutto della «consulta deliberatione de esertissimi cavalieri [...] et autorità de vetusti martiali» non meno che della «autorità de Iureconsulti» faceva risalire l'origine del duello non già ai Longobardi, come aveva fatto nella versione latina, ma alla volontà di Dio, richiamando la *bataglia* di Davide e Golia e numerosi altri episodi biblici, per concludere che, in materia di duello, si doveva ricorrere alla legge imperiale solo nel caso lo *stile o constitutione d'arme* non fornisse indicazioni sufficientemente precise e generalmente accettate.<sup>15</sup>

I giuristi che fino alla metà del Cinquecento affrontarono – e praticamente monopolizzarono – il tema del duello, si mossero sostanzialmente nel solco che aveva tracciato il dal Pozzo nella versione volgare del *Tractatus*. Il duello *pro tutela honoris e ad probationem veritatis* è proibito dal diritto canonico e non è previsto, o è previsto solo in pochi casi specifici, dal diritto romano (su questo punto le opinioni divergono, a seconda che le costituzioni imperiali e il diritto longobardo ne siano o meno considerati parte integrante); tuttavia esso è legittimato dal costume di *milites et nobiles* ed è generalmente ammesso o tollerato dalle autorità come male minore rispetto alla vendetta ed alla faida, ma è necessario sottoporlo a regole e procedure certe, agevolmente ricavabili per analogia dal diritto civile, essendo pratica largamente assimilabile al duello giudiziario, al fine di eliminare gli abusi, restringerne l'uso ed ovviare alle incertezze e contraddizioni dello *stylus armorum*<sup>16</sup>. L'atteggiamento dei giuristi nella prima metà del Cinquecento è dunque sostanzialmente conciliante nei confronti dell'ideologia dell'onore e del duello, al di là del rituale richiamo alla condanna del diritto canonico ed alla estraneità di tale istituto rispetto a quello romano.

In questo panorama di relativa comprensione per le ragioni dell'onore costituisce rilevante eccezione, per la statura del personaggio e l'acutezza delle argomentazioni, l'opinione di Andrea Alciato: il duello è invenzione del diavolo ed è «corrottela più tosto che consuetudine». Bene farebbero

<sup>15</sup> P. DAL POZZO, *Duello, libro de' Re, Imperatori, principi, signori [...] et de tutti armigeri continente disfide, concordie, pace, casi accadenti...*, Venezia, 1544, pp. 10-19, *passim*.

<sup>16</sup> A. CORSETTI, *De potestate et excellentia regia*, Venezia, 1499; L. CARAFA, *Duello [...] regolato a tutte le leggi de l'honore*, Torino, 1508; D. DEL CASTILLO, *Tractatus de duello*, Torino, 1525; G. FERRETTI, *Consilia de duello*, s.l., 1538; C. LANCELLOTTI, *Commentaria de duello et pace*, Milano, 1553; D. ATTENDOLO, *Il Duello*, Venezia, 1560.



i Principi ad estirpare con energia questo barbaro flagello ed è esecrabile il comportamento di «alcuni signori d'Italia, quali pubblicamente senz'altra distinzione concedono in le sue giurisdizioni campo a chiunque il dimanda». Finché ciò non sarà avvenuto si può tuttavia cercare di circoscrivere questa pratica bestiale dando al duello regole rigide e restrittive: tali regole vanno ricavate esclusivamente dalle «sententie de giureconsulti» senza alcuna concessione alle «openioni di molti spadacini [...] in nulla ragion fondate»<sup>17</sup>. A questo punto però nel ragionamento dell'Alciato si insinua un dubbio: il diritto romano si fonda sulla ragione; come è possibile ricavarne norme che disciplinino un costume del tutto irragionevole? È vero che – come sostiene dal Pozzo – il duello è previsto dalle leggi longobarde e da alcune costituzioni imperiali: ma si tratta della sopravvivenza di una concezione ordalica della giustizia del tutto estranea alla limpida razionalità del diritto romano ormai pienamente riportata in luce: in realtà la

«giustezza de la causa del duello non si dee considerare secondo la ragione civile e canonica, ma secondo la divina: che sendo il fatto de gl'abbattimenti sottoposto al giudizio di Dio, sarebbe vano, e frustratorio, che'l gran maestro eterno e rettore de le attioni humane giudicasse secondo le leggi de' Romani.»<sup>18</sup>

Opinioni diametralmente opposte a quelle dell'Alciato esprimeva, un decennio più tardi, Fausto da Longiano, voce decisamente dissonante rispetto alla letteratura giuridica della prima metà del Cinquecento. Il trattato di Fausto, che già nel titolo dichiara di voler trattare del duello esclusivamente secondo le leggi dell'onore, è una appassionata apologia della *religione d'honore* e della «gran bontà de' cavalieri antichi, quali non ingordigia di robba, non ambitione punto moveva, ma puro zelo d'honore, e di gloria co'l mezzo de la sola vertude»<sup>19</sup> polemicamente contrapposta alla attuale decadenza delle armi italiane – causa della perdita della libertà e della dominazione straniera – la cui responsabilità ricade in primo luogo sulla pesante ingerenza dei giuristi nelle questioni d'onore, che hanno finito per omologare la limpida semplicità della religione d'honore alla vana cavillosità della procedura civile. Tuttavia, rileva ed auspica Fausto, si nota qualche segno di resipiscenza: fino a poco tempo fa era difficile trovare gentiluomini disposti a fare da padrini «per rimorso di coscienza

<sup>17</sup> A. ALCIATO, *Duello [...] fatto di latino italiano a commune utilità*, Venezia, 1544, pp. 4-7.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 11.

<sup>19</sup> FAUSTO DA LONGIANO, *Duello regolato a le leggi de l'honore*, Venezia, 1551, p. 90. Sul Fausto G. ANGELOZZI, «*Religione d'onore*» e ragion di stato. Il duello di Fausto da Longiano, in «*Romagna arte e storia*», 1987, n. 18, pp. 27-42.

[...] hoggidì se ne trovano in quantitate innumerabile»; anche lo stile dei cartelli di sfida, da quando i *professori d'honore* hanno sottratto ai giuristi la gestione della querela cavalleresca, ha riassunto connotati di semplicità e schiettezza:

«Queste clausule riserbatorie s'usavano in que' tempi, che i puri dottori leggisti maneggiavano il duello, le quali s'usano ancora ne l'hodierno di porre a' l'pié de libelli ne le cause civili. Ma come i cavalieri hanno ripreso in mano lo scettro del regno de l'honore, si sono tralasciate queste simili clausule vane, pregiudicative, impertinenti et otiose e che nulla pongono in essere.»<sup>20</sup>

Dagli inizi degli anni '50 del XVI secolo si registra non solo una rilevante crescita quantitativa della trattatistica sul duello, ma anche una sua significativa evoluzione qualitativa: il monopolio che i giuristi avevano esercitato fino a quel momento viene infranto da intellettuali di formazione umanistica e filosofica, autori di opere che incontrano immediatamente uno straordinario successo di pubblico e il rapporto tra duello ed onore tende ad invertirsi, nel senso che appunto il concetto di onore diviene gradualmente il nucleo centrale del discorso mentre al duello viene sempre più attribuito un ruolo per così dire epifenomenico.

Certamente il Muzio si muove ancora lungo una linea di non completa rottura e di cautela nei confronti della tradizione, finendo in qualche caso con l'oscillare fra posizioni ambigue se non contraddittorie: così da una parte egli ribadisce che il duello può essere concesso solo per purgarsi di una accusa che comporterebbe la pena di morte e la perpetua infamia applicando regole definite a partire «dalla dottrina de' dottori e dalla esperienza de' cavalieri» e quindi desunte dal diritto civile, in assenza di un consolidato *stylus armorum*; dall'altra sostiene invece che oramai gli *honorati cavalieri* ricorrono al duello per ribattere qualsiasi ingiuria e soprattutto per fugare qualsiasi sospetto di viltà e che in materia di duello si deve soprattutto seguire la loro opinione dal momento che

«procedendo il tempo di mano in mano tra dal costume de' Longobardi et dall'arte della guerra, et dalle regole che hanno formate, o approvate le corti, il duello a tal segno è pervenuto che non ci ha così honorata persona, né privata né publica, che non habbia per cosa onorevole il saperne ben ragionare, o che non degni di mettere in scrittura il suo parere.»<sup>21</sup>

Come si vede, la sintetica ricostruzione della storia del duello delineata dal Muzio, pur facendone risalire le origini ai Longobardi e quindi –

<sup>20</sup> *Ivi*, pp. 159-160.

<sup>21</sup> G. MUZIO, *Il duello*, cit., p. 10.

implicitamente – al duello giudiziario, assegnava un ruolo centrale alla cultura di corte, mentre non ne assegnava alcuno alla letteratura giuridica del XIV e XV secolo.

Ben più radicale, motivata e coerente è la cesura con la tradizione giuridica operata dal *Dialogo dell'honore* del Possevino. L'autore rileva che le regole del duello sono state ricavate dall'«ordine della ragion civile» dei giuristi e/o dalla «usanza militare» dei cavalieri, dal che sono necessariamente seguiti «infiniti abusi et mille inconvenienti» dal momento che la prima in realtà non è pertinente rispetto all'oggetto e la seconda è priva di solidi fondamenti teorici. L'errore fondamentale consiste nel non aver messo sufficientemente a fuoco il motivo e lo scopo per cui in realtà si ricorre al duello, vale a dire il «racquistar l'honore per virtù propria»: tale onore non è quello interno, legato al possesso della virtù, che non è in potere di nessuno togliere o diminuire, ma quello esterno, dipendente dalla *publica opinione* che può essere invece revocato in dubbio da un comportamento ingiurioso e sprezzante a fronte del quale

«all'ingiuriato non basta che'l magistrato habbia castigato colui, che l'ha ingiuriato; né perciò racquista l'honor suo: ma bisogna che egli lo racquisti con la virtù propria, et mostrare che è huomo da farsi haver rispetto, perché questo è il vero modo, che gli huomini siano rispettati per se, non per valore altrui.»<sup>22</sup>

Se il duello ha a che fare esclusivamente con l'onore estrinseco, con la fama di uomo degno di rispetto che non può essere restituita dal magistrato ma solo dal proprio valore, ne consegue che le regole del duello non possono essere fatte discendere dai principi e dai tecnicismi del diritto:

«Mi pare adunque che sia assai chiaro [...] che'l parlare dell'honore et del duello, non appartenga alla Politica, come a quella parte, che insegna le leggi, né a soldati come a soldati, ma in quanto pigliano le veste de i philosophi morali et de la politica de costumi. Il che anchora pare che mostrino i leggist, che governano le città; imperocché se sanno, che uno habbia dato una guanciata ad uno altro, condannano colui che ha data la guanciata a pagar la pena, che è costituita dalle leggi a tale eccesso, e colui che l'ha ricevuta, a far la pace, et ad assicurar di non offendere l'ingiuriatore, senza haver rispetto all'honor del percosso, dicendo, che essi non vogliono disordine nella città, dando per questo ad intender, che la cura loro è della pace generale della città; et che perciò non hanno a tener conto dell'honore d'un particolare.»<sup>23</sup>

Legando strettamente il duello al concetto d'onore il Possevino lo sottraeva alla competenza dei giuristi, per affidarlo a quella dei *philosophi*

<sup>22</sup> G. B. POSSEVINO, *Dialogo dell'honore*, cit., p. 270.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 241.

*morali*: ma nel tentativo di conferire legittimità ad un duello per onore altro rispetto al duello giudiziario, finiva col postulare una netta distinzione ed autonomia della *politica dei costumi* dalla *politica delle leggi*, dell'*honore particolare* dalla *pace della città*.

### *Chi può sfidare chi?*

Nella già citata *quaestio* relativa al diritto o meno di difendere il proprio onore con le armi, fino all'uccisione dell'aggressore, Giovanni da Legnano e Baldo degli Ubaldi indicavano rispettivamente nell'*egregius miles* e nel *vir nobilis* gli esclusivi titolari di tale diritto. In Paride dal Pozzo la questione è più complessa ed articolata: quando egli vuole indicare l'area socio/professionale di pertinenza del duello, ricorre invariabilmente alla espressione *milites et nobiles*, senza chiarire se si tratti di due categorie diverse di individui o di due condizioni che devono essere entrambi presenti in uno stesso individuo. Tuttavia lo stesso dal Pozzo ci offre qualche elemento per sciogliere in parte quella che rimane comunque una fondamentale ambiguità: in apertura della versione latina del suo *Tractatus* egli infatti ammonisce:

«Caveant autem a pugna et duello nobiles et alii armis non disciplinati, et eorum exercitio non domiti, et ossa mollia et armis non indurata habentia, qui plerumque se succumbere sciunt militi veterano [...]. In pugna usum prodesse amplius quam vires: nam si doctrina cessat armorum, nihil paganus distat a milite.»<sup>24</sup>

Sembra di capire che il giurista napoletano reputi che il diritto di ricorrere al duello appartenga esclusivamente a chi esercita la professione militare ed ai nobili, in quanto tradizionalmente tale professione esercitano, ma sia anche consapevole che non esiste più una perfetta coincidenza fra *status* nobiliare e mestiere delle armi e che la stessa definizione di nobiltà non è univoca e costituisce un problema; egli passa perciò in rassegna le diverse opinioni in materia, per concludere che

«vera nobilitas est, quae provenit ex natura scilicet ex parentibus nobilibus, cum decoratione virtutum, quae sunt ornamenta nobilitatis [...] nam aliae nobilitates sunt artificio iuris civilis, ut si quis beatificatur, vel nobilitatur, vel in dignitate constituitur a Principe, vel a lege fit nobilis [...] quia est quaedam ars quae imitatur naturam.»<sup>25</sup>

<sup>24</sup> P. DAL POZZO, *Tractatus de re militari*, cit., p. 386.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 406.

Delimitata in questo modo l'area di pertinenza della *singularis pugna*, l'autore costruisce una minuta casistica della ammissibilità della provocazione e della ritorsione di ispirazione sostanzialmente egualitaria: all'interno della professione delle armi e della nobiltà non valgono distinzioni di rango e di dignità e un *miles veteranus*, un soldato cioè che abbia onorevolmente servito per almeno dieci anni, anche se per nascita *rusticus* e *paganus*, qualora ritenga di essere stato offeso nell'onore, può sfidare qualsiasi nobile e persino il suo stesso comandante o un conte; in quest'ultimo caso può essere ritorsione esclusivamente per gravi motivi di interesse pubblico riguardanti la carica e la dignità ricoperta dallo sfidato e solo fino a che tali motivi sussistano.

I giuristi che affrontarono il problema nei decenni successivi in genere non si discostarono dall'opinione del dal Pozzo, fatta eccezione, anche in questo caso, per Andrea Alciato e, parzialmente, per Fausto da Longiano. Il primo infatti contestava decisamente l'egualitarismo del giurista napoletano affermando che la sfida non è ammissibile in caso di forte disparità di dignità:

«Non possono essere provocati quelli che per i grandi honori debbono essere in osservanza de' sudditi [...] non saranno provocati i podestà de le citadi d'el tempo nostro, né i generali de gl'esserciti, né i tribuni de' soldati, che hoggidì sono detti colonnelli, né i prefetti delle cohorti che chiamiamo al tempo d'hoggi volgarmente capitani [...] generalmente et in somma è da sapere, quando la imparità è grande e manifesta, a l'hora ha luoco questa eccezione.»<sup>26</sup>

Il secondo invece tendeva ad accentuarlo:

«Trovo una opinione da molti personaggi approvata, che soli coloro possono provocare a'l giudicio militare, li quali sieno gentilhuomini, e soldati, cioè che facciano professione d'onore [...] io non voglio per alcun modo che la magnanimità faccia distinzione d'al gentilhuomo al contadino. Perché non è ripugnanza di natura, che un nato in humile fortuna divenir possa per vertute e per valore famoso, chiaro et illustre.»<sup>27</sup>

Unica ritorsione ammissibile secondo Fausto è quella nei confronti di chi si sia notoriamente macchiato di colpe infamanti o eserciti mestieri vili e meccanici.

In linea di massima si può affermare che i giuristi fino alla metà del XVI secolo continuarono ad assimilare il duello per onore ad un procedimento giudiziario – più precisamente ad un sistema di prova – peculiare

<sup>26</sup> A. ALCIATO, *Duello*, cit., pp. 33-34.

<sup>27</sup> FAUSTO DA LONGIANO, *Duello*, cit., p. 17.

soprattutto di uno *status* professionale, quello del mestiere delle armi, chiaramente definito e codificato dal diritto romano; meno di uno *status* sociale, quello della nobiltà, che appariva ancora come un oggetto dal punto di vista giuridico privo di connotati precisi, fluido ed associato alla variabilità delle *consuetudines loci*.

Nel trattato del Muzio il nesso fra duello e mestiere delle armi si allenta mentre diviene più stretto quello fra duello e condizione nobiliare decisamente definita come privilegio legato alla nascita; parallelamente la concezione relativamente egualitaria del duello prevalente nella letteratura giuridica lascia il posto ad una impostazione decisamente elitaria e gerarchizzante. Nel duello è in gioco l'onore e l'onore non è un bene indifferenziato: esso comporta gradi diversi, un più ed un meno ed è perciò necessario costruire strumenti concettuali in grado di misurarlo, per evitare che i giocatori puntino poste troppo diverse:

«Non vedo come venire se ne possa a vera determinatione, se de' gradi della nobiltà non si favella [...] che essendo sotto nome di cavalieri compresi i Re et gli Imperatori insieme co' gentilhuomini privati e co' soldati, pur fra loro si discerne essere tanta disuguaglianza, che alcuno non è, il quale non intenda, che a gentilhuomo non è lecito pareggiarsi con un Re, né a soldato con Imperatore.»<sup>28</sup>

Coerentemente con tale assunto, il Muzio elabora una articolata e minuta scala dei gradi di nobiltà e dignità – intesa come carica pubblica – per approdare alla conclusione che il duello può essere legittimamente rifiutato, senza pregiudizio dell'onore, quando fra lo sfidante e lo sfidato sussistano più di due o tre gradi di differenza.

Ancora più radicale è la rottura con la tradizione giuridica operata dal Possevino, che parte dalla premessa che

«Importa ben molto, a qual fin e ciascuno operi, et impari [...] coloro solamente meritano honore, li quali operano conoscendo, et eleggendo di fare alcuna operatione per l'amore dell'honesto [...] gli altri non sono semplicemente degni d'honore ma chi più, chi meno.»<sup>29</sup>

L'onore cavalleresco, che è quello che concerne il duello, non dipende tanto dall'esercizio del mestiere delle armi quanto dal modo e dai fini per cui esso è esercitato:

«La onde si debbono guardare i gentilhuomini che vanno alla guerra di non andarvi per mercede: perciocché non sarebbero degni d'honore usando un'arte liberale, quale è la militare, ad altro fine, che all'honesto; conciosiache tutte le facoltà

<sup>28</sup> G. MUZIO, *Il duello*, cit., p. 80.

<sup>29</sup> G. B. POSSEVINO, *Dialogo dell'honore*, cit., p. 140.

liberali non habbiano altro fine che l'honesto, et niuna cosa meriti lode, o honore, la quale sia indirizzata ad altro fine, che all'honesto.»<sup>30</sup>

In altri termini il Possevino introduce una netta distinzione fra mestiere delle armi e professione delle armi; il primo richiede semplicemente addestramento, disciplina, tecnica ed ha come scopo il guadagno; la seconda presuppone la virtù della fortezza, la capacità cioè di affrontare il pericolo e la morte con piena consapevolezza ed esclusivamente per amore del giusto e dell'*honesto*; una virtù se non esclusiva, peculiare della nobiltà naturale in quanto si trasmette di padre in figlio ed è confermata e rafforzata da una educazione liberale e dall'affrancamento dal bisogno economico. Il duello è dunque ammissibile esclusivamente fra gentiluomini, gli unici portatori del vero onore cavalleresco.

In genere la *scienza cavalleresca* della seconda metà del Cinquecento farà propria l'opinione del Possevino, nonostante qualche voce isolata che si richiamerà con nostalgia all'antica capacità del mestiere delle armi di affratellare e di porre sullo stesso piano il re e il più umile dei suoi soldati.<sup>31</sup>

### *Duello, Chiesa, Stato*

Nel duello/ordalia – pur facendo esso parte della normale procedura giudiziaria – era presente una forte componente contrattuale: la prova delle armi infatti di solito non veniva imposta contro la volontà delle parti, ma era l'esito di un accordo fra giudice, reo ed attore dopo aver escluso la praticabilità degli altri tipi di prova. Tuttavia il duello giudiziario era pubblico, non solo nel senso ovvio che si celebrava con grande pompa e solennità di fronte a numerosi spettatori, ma in quanto era autorizzato dal potere pubblico, che concedeva patenti e salvacondotti a duellanti e padrini e metteva a disposizione un *campo franco*, un luogo cioè nettamente delimitato destinato al combattimento. La stessa autorità pubblica garantiva che tutto si svolgesse nel rispetto degli accordi intervenuti fra le parti e di solito pronunciava e faceva eseguire *ipso facto* la sentenza contro lo sconfitto.

Nel duello per onore naturalmente si rafforza la componente contrattuale e volontaria ma, almeno fino alla metà del Cinquecento, non viene

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 139.

<sup>31</sup> M. MANTOVA BENAVIDES, *Dialogo breve et distinto, nel quale si ragiona del duello*, Padova, 1561.

meno quella pubblica. Come abbiamo visto, i giuristi tendevano a minimizzare le specificità del duello cavalleresco, riconducendolo il più possibile al modello del duello giudiziario.

L'incerta collocazione del duello per onore fra pubblico e privato spiega le frequenti oscillazioni, o addirittura palesi contraddizioni del pensiero del dal Pozzo. Egli ricorda che il diritto canonico proibisce il duello e che perciò nessun giudice può imporlo contro la volontà delle parti in quanto la prova delle armi presuppone la libera scelta dell'attore e del reo. D'altra parte il duello non può aver luogo senza l'autorizzazione e la concessione di campo franco da parte di

«princeps non recognoscens superiorem [...] populus liber qui haberet regalia in terris suis. Et quilibet qui potest bellum indicere [...] vel capitaneus exercitus in castris quibus praesunt quia tenent ibi locum Principis.»<sup>32</sup>

Altrove tuttavia il dal Pozzo afferma che l'onore è il supremo dei beni e che la sua perdita significa la morte al mondo: nessuno ha il diritto di impedire la tutela di tale bene, neppure il padre al figlio e tanto meno il Principe o il Signore a sudditi e vassalli, che in tale evenienza possono legittimamente tentare di ottenere campo franco in altra giurisdizione; nondimeno egli riconosce al Principe il diritto/dovere di esaminare attentamente i motivi e le circostanze della vertenza per decidere l'ammissibilità o meno del giudizio delle armi e condanna senza esitazioni l'uso del duello alla macchia (in *loca sylvestra*), non autorizzato cioè e privo dei necessari requisiti di pubblicità e solennità:

«Quia de stilo armorum et iure belli fieri debet duellum in loco a domino civitatis assecurato et coram iudice eligendo et indicente [...] quod talis pugnandi modus potius lenonibus quam militibus decet.»<sup>33</sup>

Questa collocazione ambigua ed incerta del duello e la riluttanza o la difficoltà a definire una precisa scala di priorità fra interesse privato e interesse pubblico caratterizza il pensiero dei giuristi fino alla metà del Cinquecento: fanno eccezione, per motivi opposti, da una parte Sozzini ed Alciato, dall'altra Fausto da Longiano. Sozzini infatti sosteneva che il duello può avvenire solo col permesso del Principe, ma che anche in questo caso esso può essere impedito dall'autorità ecclesiastica, stante il fatto che la prova delle armi è rigorosamente proibita dal diritto canonico<sup>34</sup>. Al-

<sup>32</sup> P. DAL POZZO, *Tractatus de re militari*, cit., p. 391.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 397.

<sup>34</sup> M. SOZZINI, *Consilia duo in eadem materiam duelli, excerpta ex secundo volumine consiliorum*, in A. ALCIATO, *Duello*, cit., p. 88.



ciato andava oltre e, nonostante il suo scetticismo circa la possibilità di applicarlo almeno *pro ratione* ad un uso così irrazionale come il duello, contro il parere del dal Pozzo riteneva che il diritto romano attribuisse al padre ed al Principe il diritto/dovere di proibire al figlio ed al suddito il ricorso al giudizio delle armi.<sup>35</sup>

Di tutt'altro avviso era invece Fausto da Longiano che ripercorreva l'alternativa vicenda dell'atteggiamento di principi e signori italiani nei confronti del duello:

«Ne' tempi lungamente andati i grandi Principi havevano di continuo gli steccati apparecchiati. Dopo un po' di tempo ogni signorotto che havesse [...] quattro case et un forno faceva lo istesso [...] poi successe che niuno, per gran personaggio che fusse, dar volea campo [...] ritornò l'usanza a' l tempo de' Bracci, che per tuttodi si trovavano campi [...] cominciassi di nuovo a restringere, poi allargare la mano. Hoggidi per consuetudine introdotta ne le terre della ghiesa non si tolera dar campi.»<sup>36</sup>

Stante la crescente difficoltà di trovare campo franco Fausto, pur esprimendo la sua disapprovazione per il duello *in le camere* (in luogo cioè chiuso e privato) in quanto estraneo alla tradizione italiana, consigliava invece «il duello alla macchia, et a li confini [...] fuori della presenza del giudice.»<sup>37</sup>

Sostanzialmente analoga era l'opinione del Muzio che, constatato come fosse ormai pressoché impossibile ottenere una patente di campo libero, rivolgeva un caldo appello ai principi italiani perché rivedessero il loro atteggiamento e non costringessero i propri gentiluomini ad una scelta lacerante fra disonore e disobbedienza:

«Né i Signori per parer mio doverebbono volere da' loro soggetti cosa che sia contro il loro honore. Et perciò io non lodo le ordinationi di quei Prencipi i quali fanno gli statuti, che da loro sudditi non si muovano abbattimenti [...] che in questa guisa mettono i cavalieri in necessità o di essere condannati, o di rimanere dishonorati. La onde per avventura più lodevole sarebbe, se facessero legge, che alcuno non movesse duello senza dar loro notitia: che questo sarebbe honestissimo comandamento et essi intendendo la querela, potrebbero tentare in alcun modo di troncarla o di assettarla con compositione, et conveniente sodisfattione.»<sup>38</sup>

Il Possevino mostrava invece di non nutrire più alcuna illusione nella possibilità di una inversione di tendenza da parte della autorità e registra-

<sup>35</sup> A. ALCIATO, *Duello*, cit., pp. 28-29.

<sup>36</sup> FAUSTO DA LONGIANO, *Duello*, cit., p. 30.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 40.

<sup>38</sup> G. MUZIO, *Il duello*, cit., p. 34.

va come un dato di fatto ormai immodificabile il divorzio fra legge dell'onore e leggi dello Stato e della Chiesa; la prima si fonda sul principio che «d'ogni cosa si può esser cortese, salvo che dell'honore. Nè dee alcuno porre la virtù sua, et la sua fortezza nell'altrui forza, et nell'altrui animo»<sup>39</sup>. Le seconde proibiscono il duello, comminando gravi sanzioni spirituali e temporali ai contravventori. Al gentiluomo geloso del proprio onore non rimane dunque altro da fare che seguire la propria coscienza ed il proprio destino, affrontando con stoica fermezza le conseguenze della propria scelta.

Da premesse analoghe approdava a conclusioni diametralmente opposte il Landi che, dimostrato sulla scorta delle «ragioni della morale et civile philosophia» che il duello non ha diritto di cittadinanza in una repubblica ben ordinata e che gli interessi privati devono essere posposti al bene pubblico, concludeva che a nessuno, in nessun caso e per nessun motivo è lecito disobbedire alla legge dello Stato e della Chiesa.»<sup>40</sup>

### Conclusioni

La trattatistica sul duello degli ultimi decenni del Quattrocento e dei primi del Cinquecento può essere inquadrata nell'ambito del tentativo da parte dei giuristi di imporre alla società «una tradizionalistica giuridicizzazione – *iure communi*, a tutela del proprio privilegio su ogni diritto»<sup>41</sup>, riconducendo nella propria sfera di competenza e di controllo un istituto che tendeva ad assumere connotati autonomi ed extragiuridici. In questa ottica essa costituisce un capitolo tutt'altro che irrilevante del dibattito sulla superiorità delle armi e delle lettere e sulla eccellenza delle discipline.<sup>42</sup>

Più precisamente dal punto di vista dei giuristi il duello poteva costituire un terreno di intesa e di reciproco riconoscimento, una sorta di patto di non belligeranza se non di alleanza, fra due gruppi sociali in competizione per la supremazia: i giuristi avrebbero assicurato la legittimazione

<sup>39</sup> G. B. POSSEVINO, *Dialogo dell'honore*, cit., p. 260.

<sup>40</sup> G. LANDI, *Le Attioni morali*, cit., pp. 163 sgg.

<sup>41</sup> M. CAVINA, *Gli albori di un diritto. Profili del duello cavalleresco a metà del '500*, in "Studi senesi", XCVII (III serie, XXXIV), fasc. 3, p. 381.

<sup>42</sup> M. ASCHERI, *Giuristi, umanisti e istituzioni del Tre-Quattrocento: qualche problema*, in "Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento", III (1977), pp. 43-73; *Sapere e potere. Discipline, dispute e professioni nell'università medievale e moderna. Il caso bolognese a confronto*, Bologna, 1990.

sul piano giuridico, o meglio para-giuridico, di una pratica sociale, condannata dal diritto canonico e sempre più oggetto di provvedimenti repressivi da parte dell'autorità politica, ma simbolo della autonomia e della condizione privilegiata del ceto dei *milites et nobiles*; questi, in cambio, avrebbero dovuto accettare il magistero dei giuristi e riconoscere, se non la superiorità, almeno la parità del loro *status* sociale. Non a caso, preoccupazione comune di tutti i giuristi che si occupano di duello è quella di chiarire che non solo i chierici, ma anche i *doctores* non possono essere sfidati a duello, non per esclusione, ma *per privilegium*. Sullo sfondo della possibile intesa i giuristi fanno intravedere ancora sfumata, ma già minacciosa, la presenza di due altri interlocutori, la Chiesa tridentina e lo Stato assoluto, rispetto alla cui ingerenza essi si propongono come fattore di contenimento e di mediazione.

Tuttavia questa proposta di accordo era plausibile soltanto nella misura in cui le parti convenivano sulla definizione di duello che aveva dato il dal Pozzo – «singularis pugna propter crimina manifestanda de partium voluntate» – cioè sulla sostanziale coincidenza fra duello per onore e duello giudiziario: un procedimento di prova alternativo al giuramento e in genere riservato *ai milites*, cui si poteva ricorrere, come *ultima ratio*, nel caso di un crimine particolarmente grave ed infamante – lesa maestà, tradimento, violazione di tregua – non pienamente provato, ma suffragato da gravi indizi.

Come abbiamo visto tale coincidenza, sostanzialmente accettata fino alla metà del XVI secolo, fu confutata in modo radicale dal Possevino che, rifiutando senza esitazioni la formulazione del dal Pozzo, ridefiniva il duello

«un abbattimento volontario tra due huomini, per lo quale l'un di loro intende di provare all'altro coll'armi per virtù propria, sicuramente senza essere impedito, nello spazio d'un giorno, che egli è huomo onorato, et non degno d'essere sprezzato, né ingiuriato; et l'altro intende provare il contrario.»<sup>43</sup>

In tal modo mutavano profondamente il significato e la finalità del duello: esso non era più strumento di prova funzionale all'accertamento della veridicità o meno della imputazione di uno specifico atto criminoso ed infamante; diveniva invece la risposta obbligata all'atteggiamento ingiurioso e sprezzante di un gentiluomo, mirante a negare il diritto al rispetto ed all'onore di un suo pari, insinuando la sua incapacità di rispondere alle offese con le proprie forze ed il proprio coraggio: così ridefinito il duello diveniva un procedimento di risoluzione di controversie private

<sup>43</sup> G. B. POSSEVINO, *Dialogo dell'honore*, cit., p. 243.

altamente formalizzato ma, come abbiamo visto, sostanzialmente extra-giudiziale e comunque sottratto alla competenza ed al controllo dei giuristi.

Secondo il Possevino tale competenza sarebbe spettata ai «philosophi morali [...] e a' soldati in quanto pigliano le vesti de i philosophi morali»; in realtà essa, nel corso della seconda metà del Cinquecento e soprattutto del Seicento, fu assunta da una nuova figura semi-professionale, il *professore d'honore*, formatosi sulla concreta *esperienza del mondo* e sullo studio di una nuova disciplina, la *scienza cavalleresca*, costituita da una galleria di pareri e consigli in materia di vertenze d'onore e di trattati sempre più specialistici su offesa, mentita, disdetta, riconciliazione, risultato della disintegrazione e superfetazione della trattatistica sul duello della prima metà del secolo.

Contestualmente alla comparsa del professore d'onore e della scienza cavalleresca, il duello "discorso" acquistava una nuova fisionomia: ai trattati teorici dei giuristi della prima metà del secolo subentrava la querela cavalleresca, scandita da uno scambio di cartelli, spesso corroborati da pareri e consigli di principi, signori, uomini d'arme, giuristi, privati gentiluomini, sempre più sofisticati e complessi, di solito resi pubblici e spesso dati alle stampe, che poteva trascinarsi per anni senza mai approdare alla prova delle armi. A sua volta quest'ultima perdeva i connotati di pubblicità e solennità del duello giudiziario per assumere quelli del duello *alla macchia* e della *rixa*: ridotti al minimo i preliminari e le dichiarazioni verbali, i duellanti si affrontavano a piedi, armati di solo stocco o di stocco e pugnale, privi di armi difensive, in luoghi appartati e alla presenza di pochi o nessun testimone.<sup>44</sup>

Al termine di un processo che si svolge lento e graduale nel corso dei primi decenni del Cinquecento ed assume invece un ritmo bruscamente accelerato intorno alla metà del secolo, le modalità, il senso, le finalità del duello/discorso e del duello/prova d'armi erano dunque profondamente mutati. La causa di tale evoluzione va a mio avviso attribuita all'effetto convergente di tre fenomeni le cui dinamiche si dispiegano e si sovrappongono appunto nel corso della prima metà del XVI secolo: l'ampliamento dell'area sociale che si riconosce nel codice d'onore cavalleresco, la rivoluzione dell'arte militare e l'atteggiamento sempre più apertamente repressivo della Chiesa e del potere politico nei confronti di ogni forma di violenza privata.

<sup>44</sup> D. WEINSTEIN, *Fighting or flying? Verbal duelling in mid-sixteenth-century Italy*, in T. DEAN - K. J. P. LOWE (eds.), *Crime, Society and the Law in Renaissance Italy*, Cambridge, 1994, pp. 204-220.

La ridefinizione dei ruoli e dei rapporti sociali in direzione di una marcata aristocratizzazione, scandita ed evidenziata dal succedersi delle serate oligarchiche, che si verifica in Italia fra fine del Quattrocento e prima metà del Cinquecento, ha come esito la formazione di un ceto nobiliare i cui connotati differiscono sensibilmente da quelli dei *milites et nobiles* cui faceva riferimento il dal Pozzo: si tratta di un gruppo sociale dai contorni ancora abbastanza fluidi, al suo interno molto composito e disomogeneo per origini, ricchezza, prestigio, partecipazione al potere politico, ma che rispetto agli altri segmenti della società si caratterizza e si differenzia essenzialmente per due aspetti: il rifiuto di ogni arte “meccanica” e “servile” e l’adozione di un modello di comportamento il cui nucleo centrale è costituito dal codice d’onore cavalleresco.<sup>45</sup>

Come abbiamo visto, l’onore cavalleresco consisteva sostanzialmente nella virtù del coraggio e nella capacità di lavare le offese “per virtù propria” e con la forza delle armi. Tuttavia la nobiltà italiana come si configurava alla metà del Cinquecento era composta in larga misura da individui che non esercitavano e non avevano mai esercitato la professione delle armi e che appartenevano a famiglie le cui fortune non erano state fondate dal valore di audaci condottieri, ma dalla abilità nel maneggiare libri di conti e codici di abili mercanti, banchieri e professionisti. Questa contraddizione di fondo poneva con cruda evidenza il problema del paradosso di una nobiltà di estrazione prevalentemente urbana e borghese che si riconosceva in un modello culturale e comportamentale sostanzialmente cavalleresco/feudale, o in altri termini della esistenza di un drammatico scarto fra realtà e immagine. Una buona querela d’onore, condotta nel puntiglioso rispetto del galateo e delle regole della scienza cavalleresca, poteva in qualche misura colmare tale scarto: alla prova d’armi in realtà non si arrivava, o non si arrivava quasi mai, ma si dava l’impressione di volerci arrivare ad ogni costo, una volta definita, con il rigore indispensabile in una materia così delicata, l’esatta natura della vertenza. Contro questo uso dilatorio e in fondo mistificatorio dei cartelli di sfida inutilmente inveivano le vestali del “puro stile d’armi” come Fausto che raccomandava: «Il cartello vuol esser breve, modesto, prudente, coraggioso, affermativo, risoluto e concludente»; voci ormai isolate in un clima culturale che inclinava a giustificare o addirittura raccomandare e teorizzare simulazione e finzione: «Se sono offeso con sopercheria, non mi sarà lecito reintegrarme nel mio primiero stato con quella spada ch’io cinsi sin dal primo giorno per difesa del mio onore?» chiede Ludovico in uno dei dia-

<sup>45</sup> C. DONATI, *L’idea di nobiltà in Italia. Secoli XIV-XVIII*, Roma-Bari, 1988.

loghi del Guazzo; gli risponde il saggio, pio e ipocrita Antonio: «Vi sarà forse lecito come a Cavaliere il dar qualche segno al mondo di questo vostro generoso proposito, ma non vi sarà lecito come a Christiano essequirlo.»<sup>46</sup>

D'altra parte non di rado accadeva che una situazione di conflitto fra due membri della classe nobiliare, assunti i connotati della vertenza in punto d'onore, non si esaurisse in un innocuo scambio di cartelli, ma trovasse una risoluzione extragiudiziale tanto rapida quanto sanguinosa nel duello. Parte della nobiltà italiana continuava ad avere rapporti più o meno stretti con il mondo della guerra e possedeva una perizia nel maneggiare le armi, in particolare lo stocco, che era riconosciuta ed ammirata nel resto d'Europa. In tal caso, anche se l'affermazione può apparire paradossale, il duello non costituiva fattore di disgregazione, ma semmai di ricompattazione e riaffermazione della superiorità del ceto nobiliare; da una parte esso chiudeva in maniera onorevole ed economica un conflitto fra membri della classe superiore, scongiurando l'eventualità di un suo pericoloso allargamento a faida fra famiglie e clientele; dall'altra riproponeva in modo spettacolare la eccellenza e squisitezza dello stile di combattimento cavalleresco, riproducendo, per così dire *in vitro*, le condizioni per quell'*exploit* individuale, che aveva costituito la realtà del combattimento fra cavalieri nell'età medievale<sup>47</sup>, ma che non era più praticabile nella feroce anonimità dei campi di battaglia della prima età moderna, dominati dalle armi da fuoco e dalla brutalità delle masse di fanteria<sup>48</sup>: «Del bell'ordine antico dell'honorata militia [...] altro non mi par che sia rimasto di buono per la moderna diabolica invention dell'artiglieria che'l duello; et questo quasi corrotto, et guasto, per le calunnie de' cartelli» scriveva uno dei più stimati teorici dell'arte della guerra italiani della prima metà del Cinquecento.<sup>49</sup>

Strumento di affermazione della identità, autoreferenza, superiorità e coesione del ceto nobiliare, il duello tuttavia alla metà del Cinquecento costituiva ormai una sfida aperta nei confronti dell'autorità di una Chiesa cattolica che mirava ad imporre un controllo sempre più capillare sulla co-

<sup>46</sup> FAUSTO DA LONGIANO, *Duello*, cit., p. 157; S. GUAZZO, *Dialoghi piacevoli*, Casale, 1585, p. 398.

<sup>47</sup> A. BARBERO, *Guerra, nobiltà, onore fra Tre e Quattrocento nella storiografia anglosassone*, in "Studi storici", a. 27 (1986), n. 1, pp. 173-201.

<sup>48</sup> M. L. LENZI, *Fanti e cavalieri nelle prime guerre d'Italia (1494-1527)*, in "Ricerche storiche", a. VII (1977), n. 1, pp. 7-92 e a. VIII (1978), n. 2, pp. 359-415.

<sup>49</sup> M. C. AGRIPPA, *Trattato di scienza d'arme et un dialogo in detta materia*, Roma, 1553, p. 3.

scienza ed il comportamento dei fedeli e di uno Stato assoluto che tendeva progressivamente ad assumere il monopolio dell'uso della violenza<sup>50</sup>. Ed è per questo motivo che il duello per onore, ed è un ulteriore aspetto paradossale di una vicenda complessivamente paradossale, doveva assumere un carattere sempre più clandestino e privato, rinunciando proprio a quella connotazione di esibizione clamorosa ed eclatante di coraggio e valore di fronte al “gran teatro del mondo” che ne costituiva la più intima essenza.

<sup>50</sup> G. ANGELOZZI, *Cultura dell'onore, codici di comportamento nobiliari e Stato nella Bologna pontificia: un'ipotesi di lavoro*, in “Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento”, VIII (1982), pp. 305-324 e *La proibizione del duello: Chiesa e ideologia nobiliare*, in P. PRODI - W. REINHARD (a cura di), *Il Concilio di Trento e il moderno*, Bologna, 1996, pp. 271-308; S. PRANDI, *Davide e Golia. Il duello nel dibattito del Concilio di Trento*, in “Schi-fanoia”, 6 (1988), pp. 9-19.





ALBANO BIONDI

BALTHASAR BEKKER (1634-1698):  
Il «DISINCANTO DEL MONDO», COME PROGETTO

*Entzaubern, exsolvere incantatione*  
(GRIMM, *Deutsches Wörterbuch*, s.v.)

1. Se il processo di «disincanto del mondo» (M. Weber) o di demitizzazione delle letture del mondo (R. Bultmann) possono essere assunti come caratteri costitutivi della modernità occidentale<sup>1</sup>, sembra del tutto pertinente a un seminario dedicato alla concettualizzazione di “moderno” (“storia moderna”) la riproposizione di un testo che (alla fine del secolo XVII) pone il «disincanto del mondo» come compito specifico della Religione e della Ragione, congiunte assieme in uno sforzo (doveroso) di liberazione dell’uomo dall’ossessione di fantasmi secolari.

*Il Mondo incantato* di Balthasar Bekker (*Le monde enchanté, Mundus fascinatus, Die bezauberte Welt, The World Bewitched*, secondo i vari titoli che scandirono il veloce processo di divulgazione di un’opera nata fiamminga come *Betooverte Wereld*, 1691), un pastore olandese «intossicato di ragione»<sup>2</sup>, è il punto di arrivo di un genere secolare (la letteratura demonologico-stregonica)<sup>3</sup> e ne costituisce il puntuale rovesciamento. È un proto illuministico *sápere aude*<sup>4</sup>, dove lo spaccio dell’antica bestia

<sup>1</sup> Della sterminata bibliografia mi limito a citare per «disincanto» la voce *Entzauberung* in JOACHIM RITTER (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, II, Basel-Stuttgart, 1972, coll. 564-565; e per «demitizzazione» la voce di L. Randellini in *Enciclopedia delle Religioni*, a cura di A. M. Di Nola, Firenze, Vallecchi, 1970, coll. 623-635. E si tenga presente che rinviano alle stesse tematiche i dibattiti sulla «secolarizzazione».

<sup>2</sup> La qualificazione è in P. HAZARD, *La crisi della coscienza europea*, Milano, Il Saggiatore, 1968, I, p. 101 e 209-214: Bekker vi appare nel capitolo *La negazione dei miracoli, le comete, gli oracoli e la stregoneria*. Per indicazioni biografiche su Balthasar Bekker, Met-slawier (Paesi Bassi) 1634 - Amsterdam 1698, si veda A. CHAMBERS, *The General Biographical Dictionary*, IV, London, 1812, pp. 367-370; e per la posizione teologica J. HOFER - K. RAHNER (edd.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg, Herder, 1958, II, col. 154.

<sup>3</sup> Per un approccio bibliografico al genere (sia pure sotto un profilo parziale), si veda EMILE VAN DER VEKENE, *Bibliotheca bibliographica Historiae Sanctae Inquisitionis*, 2 voll., Vauduz, Topos Verlag, 1981-83.

<sup>4</sup> Il riferimento è a I. Kant che nella *Religione entro i limiti della pura ragione* si colloca al punto d’arrivo del processo di idee che in Bekker appaiono allo stato embrionale.

trionfante (il diavolo, con la sua «confederazione oscura» di demoni, maghi e streghe) è posto come preconditione indispensabile per la nascita di un uomo nuovo (in senso intellettuale e in senso morale). Si assume dunque che il testo che qui si propone di esaminare ha una sua *potenza sintomatica* (espressione che intende valorizzare un'opera assieme come voce del suo tempo e come presagio di tematiche future), che vale la pena di richiamare alla consapevolezza storiografica. Lo si farà partendo, in primo luogo, dalle reazioni d'epoca.

2. L'epistolario di Pierre Bayle permette di percepire gli echi che la pubblicazione dell'opera di Bekker (i primi due libri fiamminghi del 1691) suscitò nel mondo riformato d'Olanda. Il 3 dicembre 1691, in una lettera al Minutoli dedicata in buona parte alla polemica contro Jurieu, Bayle scrive:

«Senza dubbio avete sentito parlare di un ministro d'Amsterdam chiamato Bekker che ha pubblicato in fiammingo (*en Flamand*) un grosso libro, per provare che non esistono *Diavoli* che abbiano un qualsiasi potere sulla terra. I Sinodi giustamente si sono allarmati e la questione fa gran rumore. I magistrati d'Amsterdam ne devono prendere conoscenza. Si dice che molte persone si sono lasciate catturare dalle fantasticherie (*réveries*) di quest'uomo.»<sup>5</sup>

Come si vede, qui si dà atto del successo del libro di Bekker (nella prima versione olandese del 1691) e si assume un atteggiamento alquanto distanziato. Un anno dopo (lettera a Mr. Constant, Rotterdam, 18 febbraio 1692) di nuovo si ragguagliava sul seguito della polemica sorta attorno a Bekker nel modo seguente:

«Il signor Bekker, frisone di nascita e ministro ad Amsterdam, ha pubblicato uno scritto in cui mette acqua nel proprio vino. Il libro che egli aveva pubblicato per mostrare che tutto ciò che si dice del potere del Diavolo sugli uomini si riduce a favole di vecchiette – il che l'aveva impegnato a fornire di diversi testi della Scrittura delle esegesi per mezzo delle quali si potrebbe eludere tutto e fare dire a questo libro divino tutto quel che si vuole – ha causato un grosso scandalo. I concistori, le classi, i sinodi allestivano i loro fulmini»<sup>6</sup>,

sicché Bekker ha dovuto fornire «una specie di ritrattazione». Questa non doveva essere stata ritenuta soddisfacente se, scrivendo a Minutoli il 28 agosto 1692, Bayle forniva la notizia della deposizione di Bekker: «Il mi-

<sup>5</sup> *Oeuvres diverses de M<sup>r</sup>. Pierre Bayle, Professeur en Philosophie et en Histoire à Rotterdam [...], a' la Haye, 1725-1731, tomo IV, p. 665.*

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 669.

nistro Bekker, che aveva fatto un libro per negare le operazioni diaboliche, è stato deposto». Ma aggiungeva altre notizie sul successo della posizione bekkeriana: «Questo scritto ha dato luogo a tanti altri scritti, specialmente in *flamand*, per un valore di un centinaio di franchi»<sup>7</sup>. E tra gli interventi a sostegno di Bekker c'è stato persino il conio di una medaglia, che Bayle descrive in altra lettera a Minutoli (11 novembre 1692):

«Si è fatto di recente una medaglia in occasione della deposizione del ministro Bekker, il quale nega l'operazione dei demoni sull'uomo; e questa medaglia rappresenta un diavolo vestito da ministro a dorso di un asino che porta bandiera: a mostrare che è monumento del trionfo che il diavolo ha riportato nei sinodi.»

E uno scritto in fiammingo che illustra la medaglia racconta, nello stile di un *Ragguaglio* di Boccalini, come i «ministri diabolici» si sono fatti «avvocati, protettori, partigiani» dell'Impero dei Diritti della Potenza del diavolo (Bayle spiega però che si sono fatti tali «per accidente, a causa del legame che intercorre tra l'autorità della Scrittura e la realtà della potenza del Diavolo»).<sup>8</sup>

Come risulta chiaro da queste annotazioni epistolari di Bayle, le difficoltà che i teologi sollevavano circa il libro di Bekker erano di due ordini: alcune si riferivano al *merito* (questione dei poteri del diavolo e delle streghe), altre al *metodo* (questione dell'esegesi scritturale). Erano soprattutto di questo secondo ordine le ragioni della distanza che Bayle prende rispetto a Bekker; e tali ragioni sono ampiamente argomentate nel passo con cui alcuni anni dopo, nella *Réponse aux Questions d'un Provincial*, Bayle colloca Bekker nella corrente cultural-religiosa che gli compete: quella dei *Rationaux* o *Razionali* o *Razionalisti* (la cui radice è «la setta degli Unitari, che sussiste ancora in Transilvania», erede degli antitrinitari italiani, i quali «stabilirono in linea di principio che se il senso letterale di un testo della Scrittura non può accordarsi in alcun modo col lume naturale, tale testo è falso»), attestati soprattutto nell'università di Franeker: le cui idee sui rapporti ragione-scrittura furono oggetto di una presa di posizione di condanna in una dichiarazione emanata dagli Stati della Provincia di Olanda il 18 dicembre 1694, che vietava ai Professori e Lettori di teologia di «spiegare i misteri della fede cristiana secondo le regole e il metodo della filosofia». <sup>9</sup>

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 674.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 679.

<sup>9</sup> *Oeuvres diverses*, cit., III, pp. 763-766.

È chiaro dunque che la questione dell'esistenza e dei poteri del Diavolo si intrecciava con quella della corretta esegesi della Scrittura e più in generale col dibattito sulla rispettiva potenza conoscitiva della Fede e della Ragione. E si tenga presente che, sino a questo punto, Pierre Bayle si limitava a registrare le reazioni ai soli due primi libri dell'opera: quando era diffusa l'impressione che Bekker aveva rinunciato a portare avanti la sua impresa e che il Diavolo avesse sconfitto Bekker («que j'avois perdu courage et que je n'osois entrer en lice avec le Diable»). In realtà Bekker stava lavorando accanitamente al completamento del suo «sistema», che venne reso pubblico nel 1694 nell'edizione francese in 4 libri<sup>10</sup>: il primo dei quali, a carattere antropologico-comparativo, dimostra che la nozione degli «spiriti intermedi» (angeli, diavoli, demoni, spiriti, fantasmi, ecc.) è una nozione a diffusione universale, *non specificamente cristiana e quindi non vincolante per un cristiano*; il secondo e il terzo, a carattere esegetico-scritturale, mostrano: a) che le letture tradizionali della Bibbia (sia da parte dei cattolici che dei riformisti) ampliano abusivamente il ruolo del Diavolo nel mondo; b) che il preteso *patto col diavolo* non ha alcun fondamento scritturale e quindi «tutta la bottega degli incanti cade in rovina», togliendo ogni giustificazione alla demenziale caccia alle streghe; il quarto, a carattere storico-psicologico, conduce una critica serrata delle *pretese prove d'esperienza* dei poteri diabolici e dei rapporti tra il diavolo e gli umani: esaminate secondo i nuovi criteri di esperienza elaborati dallo sviluppo scientifico, tali prove si riducono ad un'aneddotica inconsistente, destituita di ogni dignità intellettuale e morale.

Il carattere sistematico della dimostrazione fonda la superiorità dell'opera di Bekker sui tentativi che l'avevano preceduta, nel Cinquecento e nel Seicento.

3. L'edizione in lingua francese di *Le Monde enchanté*, «tradotto dall'olandese», uscì ad Amsterdam, presso Pierre Rotterdam nel 1694. Fu questa traduzione che spalancò all'opera di B. Bekker l'ingresso nella Repubblica delle Lettere. E fu la Repubblica delle Lettere che fornì all'autore l'orizzonte di riferimento e un minimo di rete di protezione nella tempesta polemica che accompagnò l'apparizione dell'opera. *Il Mondo in-*

<sup>10</sup> *Le Monde enchanté ou Examen des communs sentimens touchant les Esprits, leur nature, leur pouvoir, leur administration et leurs operations. Et touchant les états que les hommes sont capables de produire par leur communication et leur vertu. Divisé en quatre Parties*, par Balthasar Bekker, Docteur en Theologie et Pasteur à Amsterdam. Traduit du Hollandois. À Amsterdam, chez P. Rotterdam, 1694.

*cantato* si presentava nel titolo come un *Esame del sentire comune riguardante gli spiriti, la loro natura, il loro potere, la loro amministrazione, le loro operazioni, nonché gli effetti che gli uomini sono in grado di produrre grazie a comunicazione e potere degli spiriti*: ma era, nei fatti, uno smisurato *pamphlet* teologico, indirizzato in primo luogo alle Chiese Riformate, ma poi a tutta la Cristianità: volto allo spaccio di un mito ossessivo della Cristianità, *in primis*, occidentale: quello della presenza del diavolo nel mondo e del suo operare tramite federazione con uomini e donne malvage, maghi, streghe e stregoni. Uomo di Chiesa e uomo di filosofia (cartesiano militante), il pastore B. Bekker decide, ad un certo punto della sua vita, che rientra tra i suoi doveri la lotta al pregiudizio. E si assegna un compito:

«Fare rigorosa ricerca di tutto ciò che è falsamente creduto nel mondo, e delle opinioni erronee a cui si lascia prender corso senza fondamento alcuno, tranne il fatto che si dicono e le si sente dire senza tregua tutti i giorni.»

Così si fa autore, nel 1683, di un' *Indagine sulle comete*; così si fa critico della raccolta di storie mirifiche ed edificanti, diffuse dall'Inghilterra col *Saducismus triumphatus* di Glanvill<sup>11</sup>, infine si porta a quello che ritiene il cuore del problema della superstizione, *la credenza profondamente radicata del potere del diavolo su questo mondo*:

«Perché, insomma, su questo punto si sono spinte le cose tanto lontano, che si trasforma in una questione di pia religiosità l'attribuire al diavolo ogni sorta di evento meraviglioso.»

Paradossalmente, nel Cristianesimo il diavolo ha finito col conquistare un ruolo più ampio di quello di dio: sicché il compito che si impone, in nome assieme della religione e della verità, è semplice: «Diminuire l'onore che si rende alle creature per aumentare quello che si deve a Dio». È una pia formulazione: ma l'esecuzione del progetto costò a Bekker prima la sospensione (22 gennaio 1692), poi l'espulsione dalla sua chiesa e la riduzione «a vita vagabonda».

4. *Le Monde enchanté* nell'edizione Amsterdam 1694 è in quattro tomi in 12°, per un complesso di 2330 pagine, in caratteri minuti. Le *Préfaces* preposte ai singoli libri (in particolare quella al libro I) permettono di se-

<sup>11</sup> *Saducismus Triumphatus or Full and Plain Evidence concerning Witches and Apparitions* [...] by Joseph Glanvill, late Chaplain in Ordinary to His Majesty and Fellow of the Royal Society, London, 1689 (3<sup>a</sup> ed.).

guire la travagliata vicenda dell'opera: che Bekker dedica ai membri olandesi e tedeschi della sua numerosa famiglia, quasi a cercare nel *gremium* degli affetti famigliari (e nella solidità borghese del *clan*) conforto per i rifiuti che a lui, «dottore in teologia e pastore ad Amsterdam», ha opposto la sua chiesa, «Israël des Pays-Bas», nei suoi Concistori e nelle sue Assemblies.

Il disegno dell'opera risale all'epoca del libro sulle comete (1683), viene a maturazione attraverso l'attività di predicazione (su *Daniele* II, 11; su *Esodo* VIII, 18; su Saul e la Pitonessa di *1 Re* XXVIII, 8 sgg.; sulla figura di Satana in *Giobbe* I, 2; su *Gal.* V, 19...), riceve lo stimolo decisivo dalla nuova edizione del libro inglese *Relazione della scoperta di certi sortilegi*, che Bekker traduce e confuta; prende forma nell'edizione olandese dei primi due libri *De Betoverde Weereld*, Leeuwarden, H. Nauta, 1691 (750 esemplari, che si spacciano velocemente in un successo straordinario di vendita e di scandalo). Dissapori con l'editore di Frisia portano Bekker a cercarsi un editore in Amsterdam: sarà Pierre Rotterdam, che curerà anche l'uscita in francese:

«Parce qu'on le vouloit absolument en cette Langue, laquelle est a present *la plus en vogue dans toute l'Europe* [sottolineatura di Bekker], parmi les personnes distinguées et de qualité, et par conséquent plus connue et plus en usage que celle qu'on parle dans le mien» [dedica al libro III, p. 3].

Ma si tenga presente, per valutare il successo dell'opera, che dalle stampe di Amsterdam (D. von Dahlen) usciva contemporaneamente la traduzione tedesca dei primi due libri (*Die bezauberte Welt*, 1693) e il primo volume di una traduzione inglese (*The World Bewitched*, London, 1695), che non pare sia stata completata.

5. Le ironie di Pierre Bayle attorno alle demonomachie non coglievano, dunque, nel segno: il libro di Bekker proponeva chiarezza su un tema fosco ed ossessivo e trovava lettori appassionati. Il titolo (*Il mondo incantato*), come tutti capivano, era antifrastico: avrebbe potuto essere *Il disincento del mondo*, poiché ciò che si offriva era di fatto un contributo all'estirpazione dal mondo della forza che stava alla radice del torpido sortilegio che aveva paralizzato la cristianità: *la fede nel potere del demonio e dei suoi confederati umani, i maghi e le streghe*. Su questa linea Bekker riprendeva il tema fissato dai critici dell'ossessione stregonica nel secolo precedente (Ponzinibio, Erasmo, Alciato, Wier, Scot...): essi avevano costituito opinione di minoranza rispetto ai Bodin, Del Rio, Giacommo II, Carpozov, Brugnoli etc., in appoggio ai quali si era schierato ultima-

mente, forte del prestigio delle scienze sperimentali della natura, Joseph Glanvill, la terza ed. della cui opera *Saducismus Triumphatus* (Londra, 1689) aveva provocato la reazione di Bekker, come già si è visto.

Glanvill era sostenitore di una «filosofia pia, che conciliasse scienza e fede»: si veda il suo scritto *Philosophia Pia; or a discourse of the religious temper and tendencies of the experimental philosophy which is profest by the Royal Society...*, Londra, 1671. Di fatto, la conciliazione si attuava in una forma che arruolava il metodo sperimentale vantato dalla Royal Society in una difesa delle superstizioni tradizionali: demoni, fantasmi, apparizioni di spiriti, patto col diavolo di maghi e streghe. Le «storie di casi» riportate dal *Sadducismus* come prove sperimentali della realtà satanica stanno per noi all'origine della letteratura dell'orrore dove trovano luogo appropriato. Ma per Glanvill erano altrettante prove dell'esistenza di Dio attraverso il Diavolo: una sorta di itinerario verso Dio della mente terrificata (dall'esperienza degli spiriti maligni).<sup>12</sup>

Ora: «L'Empire du Diable n'est qu'une Chimère». Alla costruzione della chimera hanno collaborato, nel tempo lungo che è proprio delle opinioni e delle fantasie umane, gli autori greci e latini (I, capp. 2-4), le cui opinioni e le cui pratiche trovano del resto conferma presso i pagani che persistono nei nostri tempi (I, 5), in Europa (I, 6), Asia (I, 7-8), Africa (I, 9), America (I, 10). Utilizzando relazioni di viaggio di missionari ed esploratori, Bekker (I, 11) è in grado di costruire una tavola comparativa delle opinioni comuni presso i popoli «pagani» di ogni tempo e paese relativamente a «dèi, spiriti, anime» [149]. Ma anche i popoli illuminati dalle Sacre Scritture (maomettani, ebrei, cristiani) hanno incorporato nelle loro credenze e nelle loro pratiche superstizioni e comportamenti che non li distanziano molto dai pagani: così Bekker esamina a lungo le opinioni degli ebrei circa angeli, demoni e spiriti e la loro passione per ogni genere di sortilegi, ricavata (egli opina) forse dai contatti con l'Egitto e poi con gli altri popoli del vicino Oriente ai tempi della servitù babilonese e rafforzata dalla Cabala (letterale e numerica). Ma «la dottrina degli spiriti e l'esercizio delle arti magiche» hanno corso anche fra i maomettani e non ne è rimasta immune la cristianità (I, XV sgg.).

Trattando della cristianità, Bekker ne periodizza il corso, distinguendo il cristianesimo dei primi 6 secoli («l'ancien Christianisme dans les premiers six cents ans: et avant que le Pape et Mahomet se fussent élevés», I, p. 206) da quello papistico (in particolare I, cap. 20 e sgg.) e da quello

<sup>12</sup> Sui limiti dello sperimentalismo nella Royal Society si veda MARIO M. ROSSI, *Il cappellano delle fate*, in ROBERT KIRK, *Il regno segreto*, Milano, Adelphi, 1980.

protestante (in particolare I, 24). San Gregorio Magno segna la cesura tra primo e secondo periodo, trasformando in decisioni e decreti della chiesa romana credenze che sin'allora si erano propagate allo stato di dubbi, questioni, proposizioni opinabili (I, cap. 15, pp. 235-236).

Eredità egizie ed orientali si perpetuano come residui estranei all'interno della tradizione ebraico-cristiana; germi devianti si generano *ex novo* nella lunga fase papistica; né la Riforma è stata sufficientemente conseguente nel rimuoverli, anzi spesso ha rafforzato la pesante ed oscura eredità. È qui che Bekker sollecita una *nuova partenza* delle chiese riformate: lo specifico cristiano deve ancora essere affermato, con ferma radicalità, contro le superstizioni che hanno fatto del cristianesimo un *diteismo* manicheo, quando non una nuova idolatria: a questo scopo Bekker affronta il compito di una rilettura della Bibbia «come se fosse la prima volta».

Come si è anticipato sopra, i libri II e III di *Le Monde Enchanté* si presentano sotto forma di esegesi scritturale. Il libro II esamina la Sacra Scrittura per saggiare la consistenza delle nozioni che essa comunica su spiriti, angeli e diavoli. Poiché «il n'y a point de raison de croire qu'il y ait des Démons, Demi-Dieux, ou Vice-Dieux», cioè non ci sono *prove di ragione* della loro esistenza, tutto ciò che sappiamo di queste entità ci deriva dalla Scrittura: ma, sottoposta al rasoio critico (in primo luogo della critica filologica), la base scritturale di tali credenze, e in particolare della credenza nel Diavolo, si assottiglia. «Le Diable ayant été ainsi banni de tant passages de l'Ecriture» (così Bekker riassume i risultati delle sue analisi filologiche condotte sul testo ebraico-greco-latino e sulle moderne traduzioni) è contestato anche nei suoi pretesi poteri: «La sagesse pretendue du Diable étant bien examinée, il ne se peut pas moins, qu'il ne soit dégradé de sa grande capacité imaginaire», al punto che «tout le pouvoir du prétendu Royaume que l'on attribue au Diable vient a tomber en ruine».<sup>13</sup>

E poiché il «regno del diavolo» si esercita attraverso quella che Glanvill (credendoci) chiamava la «confederazione nera» (*black confederacy*) degli incantatori, streghe e stregoni, Bekker nel libro III sottopone ad esame 48 passi biblici (38 di Vecchio Testamento e 10 di Nuovo Testamento) a partire da *Gen. XLI, 8* («Première ouverture de la comédie», in Egitto), mostrando che tali operatori del sacro oscuro erano in realtà seguaci delle religioni pagane in conflitto con la religione ebraica, oppure avvelenatori

<sup>13</sup> *Le monde enchanté*, II, capp. XXXIII e XXXIV.



oppure ciarlatani: comunque non identificabili con i maghi e le streghe che si perseguitano al presente, asserisce Bekker riallacciandosi alla tradizione antistregonica di Johann Wier (che utilizzava l'esperienza linguistica dell'orientalista Andrea Maes-Masius) e di Reynold Scot. Del resto non ha alcun fondamento scritturale la nozione di *Patto col Diavolo* che i credenti considerano il vero anello di congiunzione tra Diavolo e streghe: sì, ci sono in VT 103 passi in cui si parla di *patto* o di *alleanza* degli uomini tra di loro; 171 passi che parlano di *patto* o di *alleanza* tra Dio e gli uomini e viceversa; e in NT si parla 4 volte di un'*alleanza* degli uomini tra di loro e 15 volte di un *patto* tra Dio e i suoi fedeli; ci sono ancora 8 passi in VT e 2 in NT che accennano ad *alleanza per il male*; ma, insomma, «on ne trouve [...] pas un seul mot de quelque chose qui convienne a ce Pacte des Sorciers et des Sorcières avec le Diable». Qui non si vuole entrare nel merito delle esegesi di Bekker, solo esemplificare la tenace fatica di un metodo. Alla fine Bekker può uscire in una di quelle conclusioni liberatorie che non erano certo fatte per conciliargli la benevolenza della sua Chiesa:

«Car je ne trouve presque aucun Papiste, qui ayent plus écrit de Prodiges à l'égard du Diable, et des Enchanteurs que Danaeus, Zanchius et leurs semblables [in particolare «le sçavant Voëtius»]. Par où l'on peut voir le déplorable état de l'Eglise dans laquelle un aussi terrible monstre d'opinions n'est pas seulement souffert, mais de plus caressé.»<sup>14</sup>

Bekker trova inaccettabile che la cultura dei riformati abbia incorporato in tutta tranquillità il retaggio superstizioso del papismo medievale: purtroppo, egli osserva, «la riforma della dottrina e del culto che si fece nella Chiesa all'inizio del secolo scorso non si estese alle opinioni di questo genere», anzi i riformati ribadiscono su questo punto gli errori papistici, con contributi di particolare durezza (da Zanchi a Carpzov). Ma ora è tempo che le chiese riprendano la loro missione di illuminatrici delle coscienze: del resto è ciò che si attendono da loro i magistrati e in genere i pubblici poteri.

6. È stato detto ripetutamente che l'esegesi scritturistica di Bekker è vistosamente in ritardo in un'epoca che, con l'*Histoire Critique du Vieux Testament* di Richard Simon fondava, alla data fatidica del 1678, la nuova filologia biblica: «La critica pervenne per la prima volta alla sua purezza,

<sup>14</sup> *Ivi*, III, cap. XIX, p. 386. Voët è discusso a lungo e dettagliatamente alle pp. 389-400; si veda anche IV, cap. XXXIII, pp. 696-699.

al suo rigore autonomo con Richard Simon», scrive Paul Hazard. Da questo punto di vista l'esegesi di Bekker ci appare, direi felicemente, impura: la lettura «come se fosse la prima volta» è certo ingenua, ma conduce Bekker alla scoperta della scandalosità etica del testo biblico; e alla scoperta, conseguente, dello scandalo dell'indifferenza dei commentatori: essi leggono i loro testi come se comunicassero delle ovvietà, «sans faire la moindre réflexion sur les absurdités et les inconvenients qui en doivent résulter nécessairement»<sup>15</sup>, se vengono presi «au pied de la lettre». Bekker, discutendo a lungo dei rapporti tra Dio e Satana come sono descritti all'inizio del libro di Giobbe (dove Dio si comporta come un satrapo orientale, abbandonando ai capricci del Diavolo un suo suddito fedele), o dell'uso dell'inganno da parte di Dio nei confronti di re Achab (in *Re* XXII, 19), scopre con orrore un dio in difetto rispetto ad esigenze minime avanzate dalla ragione e denuncia il difetto con *verve* prevolteriana.<sup>16</sup>

Visto che le assurdità e le incongruenze rilevate da Bekker nel testo biblico sono di natura etica è opportuno qui fare il punto sulla posizione: le discussioni sul linguaggio del Testo sacro (citiamo come esempio più ovvio quelle legate al caso Galileo) avevano preparato più o meno i lettori all'idea che le sezioni della Bibbia vertenti su questioni di scienza della natura o questioni di tecnica umana non comunicavano verità vincolanti: frutto, come esse erano, di un adattarsi del Locutore divino al modo di esprimersi degli uomini (dottrina ermeneutica dell'*accomodatio*). Altro discorso continuava a farsi (e lo stesso Bekker lo faceva) per le questioni di morale o, più in generale, per le questioni relative alla Salvezza:

«En ce qui regarde nôtre Salut la seule parole de Dieu est le fondement de nôtre foi et la regle de nôtre vie, sans qu'il soit en pouvoir de la Raison d'y rien ajouter, d'en rien retrancher, ou d'y rien changer.»<sup>17</sup>

Tuttavia, nei passi che abbiamo appena evocati, è la stessa esemplarità etica del Testo sacro che viene messa in discussione: il dio di Giobbe si comporta come un tiranno leggero e crudele, il dio di Michea fa cinicamente ricorso alla menzogna e all'inganno. Misurate secondo comuni misure umane queste figure divine si presentano terribilmente in difetto. Che fare a questo punto? La risposta sul terreno dell'esegesi è: scartare la dimensione della letteralità, sottolineare la natura figurata del linguaggio e,

<sup>15</sup> *Ivi*, II, cap. XXV, p. 425 (a conclusione della lunga sequenza sui rapporti tra Dio e Satana in *Job.*, I).

<sup>16</sup> *Ivi*, pp. 425-427.

<sup>17</sup> *Ivi*, *Abrégé de tout l'ouvrage*, I, xxxx, 6.

per questa via, abolire lo scandalo, che germina «au pied de la lettre». Bekker procede su questa strada, ma lo fa senza copertura di una teoria complessiva dell'interpretazione, con pratiche di un'artigianalità che sfiora l'arbitrio: buon senso razionalistico, che poteva sembrare superficialità – e come tale gli fu rinfacciato. Ma le domande che aveva poste erano cogenti e terribili. Per restare nella sua epoca, esse fanno pensare alla disseccata angoscia del cattolico curato di villaggio Jean Meslier (1678-1733)<sup>18</sup>. Ma Meslier aveva fatto il salto «fuori dal cristianesimo», mentre Bekker restava un pastore pieno di fiducia nella propria missione pastorale, nonostante le sofferenze che gli costava.

7. Dedicando il quarto tomo del *Mondo incantato* ai suoi «carissimi e onorati cugini» («Amsterdam, 16 mars 1694, dernier de ma soixantième année»), Bekker ci lascia capir bene una cosa: che per quanto la sua chiesa e la sua università lo espellessero, la solida cornice borghese della sua famiglia (giuristi, avvocati e mercanti in Amsterdam e fuori di Amsterdam) era sufficiente a garantirgli protezione esistenziale. Per il resto si affidava a Dio, cui confessava la sua stanchezza con parole toccanti:

«Si c'est de sa sainte volonté que je puisse rester en paix, moi qui suis las de fâcheries il y a déjà longtemps, mais non pas encore de souffrances, s'il veut que ce n'en soit encore la fin; laquelle, toutefois ne dînera pas plus longtemps que ma vie, qui ne sera pas longue: après laquelle, j'attendrai mon Sauveur en incorruption. Amen.»

Queste sono le parole con cui Bekker si accomiatava dai suoi lettori il 15 settembre 1693, licenziando il quarto tomo dell'opera: settecentoventisette pagine, folte di eventi tratti dall'esperienza della storia e dell'attualità, sottoposti ad impavida critica della ragione; a conclusione delle quali egli ribadiva assieme pietà e razionalità:

«Nous donc étant ainsi parvenus à la connoissance de la vérité, [...] ayant la vue débarrassée du reste des vapeurs de l'abyme, nous voyons de nos yeux, nous attendons constamment, l'apparition du Seigneur Jésus en immortalité.»<sup>19</sup>

È impossibile fornire un ragguaglio sufficiente della materia esaminata nel libro: il lettore moderno vi incontrerà una casistica che gli è in parte

<sup>18</sup> Sul caso sensazionale di Meslier, curato irreprensibile e ateo radicale, si veda *Le curé Meslier et la vie intellectuelle religieux et sociale, fin XVIIe - début XVIIIe siècle*, Actes du Colloque international de Reims, 17-18 octobre 1974, Reims, 1980.

<sup>19</sup> *Le Monde enchanté*, IV, p. 727.

divenuta familiare attraverso riprese novecentesche, dal pifferaio di Hamelin alle indemoniate di Loudun di Aldous Huxley e Robert Mandrou, al caso del vero e del falso Martin Guerre riesaminato con finezza da Natalie Zemon Davis, alla misteriosa storia dei bambini stregati di Blakula, o alla tetra vicenda dell'indiana Caterina, che Martino del Rio aveva consegnato all'interdetto stupore degli europei, attingendolo alle lettere peruviane dei suoi confratelli gesuiti. Ma è solo un piccolo campione di una sterminata sequenza di storie di casi, che Bekker smonta per privarli del pungiglione diabolico e ridurli a misura umana.

Questo quarto libro del *Mondo incantato* è ancora capace di stimolare la nostra curiosità al punto da farci dimenticare la cosa più importante: che questo è il libro di un pastore d'anime che vive a contatto con i cristiani della sua comunità e vede con angoscia che le persone si perdono per pigrizia intellettuale o per miseria morale. La pigrizia intellettuale genera il pregiudizio (*le préjugé*), che offusca la percezione "cartesiana", cioè chiara e distinta, degli eventi; la miseria morale si manifesta come assenza di carità (che ci spinge a prestare ascolto alle futili chiacchiere che si dicono del prossimo, contro I Cor. XIII, 5), e come abbandono alla paura, al desiderio, ad attese futili: tutte circostanze che inquinano la visione del reale e falsano i dati dell'esperienza.

Ora, tema del quarto libro sono appunto i racconti su manifestazioni del soprannaturale che si danno come fondati sull'esperienza:

«Dopo aver ricercato con cura ed esaminato scrupolosamente nel secondo e nel terzo libro, sia per via di ragione che per via di Scrittura, tutto ciò che vi si trova a proposito degli Spiriti e del Diavolo in particolare; nonché a proposito delle persone che sono ritenute avere comunicazione col Diavolo (che si chiamano Streghe, Stregati e Posseduti), io penso che non sarà fuor di proposito parlare ora dell'Esperienza.»<sup>20</sup>

È su questo punto che Bekker regola i conti con Glanvill, che aveva tentato di arruolare l'esperimento scientifico a sostegno delle «favole profane, e simili a quelle delle vecchie» (I *Tim.* IV, 7), che riempiono il gran teatro della magia e della stregoneria: l'esperimento scientifico

«presuppone che la mente sia libera da paura, desiderio, speranze e attese vane; che essa sia purgata da pregiudizi e abituata alla precisione e all'esattezza (*exactitude*) dell'osservazione; e che i sensi (tramiti indispensabili per il rapporto con la natura) siano stati educati a forme rigorose di percezione della datità esterna.»

<sup>20</sup> *Ivi*, cap. I, pp. 1-2.

Su tali basi si potranno costruire racconti plausibili o relazioni veritiere: ma quante delle narrazioni che si tramandano dall'antichità con la pretesa della *fattualità*, o quante delle relazioni di prodigi recenti pubblicate a corredo del *Sadducismus Triumphatus*, o in altre occasioni (cfr. cap. 30, pp. 592-640) resistono se lette secondo questi criteri? È probabile che un lettore moderno trovi eccessivo l'accanimento con cui Bekker, forte anche della sua esperienza pastorale (è frequente il ricorso alla testimonianza autoptica: «dans le village où j'exerçois la première fois mon ministère») smonta i racconti di soprannaturale o le storie di fantasmi: ma questo dipende solo dal fatto che per il lettore moderno quei racconti comunicano ora soltanto il miele della fantasia, e non più il veleno delle conseguenze dogmatiche (con perversione della fede, secondo Bekker) e pratiche (i guasti morali, sino al limite della crudeltà con cui magistrati cristiani perseguitavano stregoni e streghe), che si traevano da tutto quel raccontare. Bekker avrebbe risposto: «Quant à moi ce n'est pas l'ombre ni l'apparence de la vérité que je cherche, mais la vérité même».<sup>21</sup>

8. Non si dimentichi che Bekker è, assieme, un pio ministro e un filosofo cartesiano: i suoi primi guai erano cominciati quando, a trentaquattro anni, aveva inviato al Sinodo delle chiese di Frisia una sua difesa della filosofia cartesiana, dove si legge un elogio del filosofare in genere come razionalità impavida che ha come sola legge la libertà («cui pro ipsa lege libertas»).

Se la libertà della Ragione che cerca le proprie vie è un valore, allora l'inerzia del pensiero ripetitivo è una colpa. Si legga il capitolo 24 del I libro del *Mondo incantato*, dove si traccia una fenomenologia naturale dei sistemi di trasmissione culturale per spiegare l'origine del pregiudizio. Accantonare il pregiudizio è il momento negativo che fonda il momento positivo, anch'esso di origine cartesiana, del «leggere la bibbia come se fosse la prima volta». E non si dimentichi che Bekker è attento al progresso delle scienze della natura: dall'atomismo del *Theatrum Sympatheticum* di Kenelm Digby<sup>22</sup>, alla natura delle piccole particelle viste al microscopio «par le curieux Antoine van Leeuwenhoek de Deft»<sup>23</sup> e alla lettura matematica della natura, la quale per lui vale una vera rivoluzione mentale:

<sup>21</sup> *Ivi*, IV, *Au Lecteur*.

<sup>22</sup> *Ivi*, IV, pp. 20-22.

<sup>23</sup> *Ivi*, IV, pp. 23-25.

«Les Disciples qui se sont acoutumés à la certitude de ces Principes ne veulent plus reconnoître de verités que celles, qui portent avec elles une pleine et entière conviction.»<sup>24</sup>

È una Ragione così strutturata («Raison purifiée par la même Esprit qui a inspiré l'Écriture»), che legge ora la Scrittura in atteggiamento di libertà: nel suo linguaggio da pastore che non stride, in genere, col suo linguaggio da filosofo, Bekker riprende l'analogia Agar-Sara, già usata da Filone per descrivere i rapporti tra Ragione e Scrittura, modificandola in modo che Agar (la Ragione) non risulta più la serva rispetto a Sara (la Scrittura): entrambe libere nel proprio ordine,

«il arrive quelquefois qu'elles se rencontrent toutes deux dans le même chemin, ou qu'elles logent ensemble dans la même maison, et que par consequent elles se prêtent assez souvent la main. Mais elles le font librement.»<sup>25</sup>

Fu sulla base di questo difficile equilibrio che Bekker giunse ad annunciare la distruzione degli idoli malefici che da secoli ammorbavano la cristianità: finalmente «tutta la bottega degli incanti precipita in rovina»<sup>26</sup>; finalmente cala il sipario sulla grottesca commedia giocata tra Diavolo, Maghi e Streghe, iniziata in Egitto tanti secoli fa<sup>27</sup>; finalmente l'uomo è libero da ossessioni paralizzanti e può, con l'assistenza della grazia di Dio, prendere in mano il proprio destino. Bekker era del tutto consapevole dei rischi della propria impresa. Rendendo omaggio a Reynald Scot il cui libro, *The Discoverie of Witchcraft* (1584) era stato bruciato, riconosceva: a partire da lui «j'ai comencé d'écrire et j'ai le même sort»<sup>28</sup>. In effetti la reazione al suo lavoro demitizzante fu immediata e violenta, indirizzata a fargli terra bruciata intorno. Non furono solo le chiese d'Olanda a condannarlo come pastore. Nelle università di Germania un fuoco di sbarramento di dissertazioni accademiche contro di lui si organizzò più o meno attorno al motivo messo a punto, a caldo, nella *dissertatio historica* di F. E. Kettner, *De duobus impostoribus, Benedicto Spinoza et Balthasaro Bekkero*, Lipsia, 1694, finché Bekker non entrò come ateo a pieno titolo nelle *Theses Theologicae de atheismo et superstitione* di Jo. F. Buddeus, Jena, 1717. Ma *Il Mondo incantato* (disincantato) fece la sua strada.

<sup>24</sup> *Ivi*, I, cap. 24, p. 376.

<sup>25</sup> *Ivi*, *Abrégé à l'Ouvrage entier*, xxxx, 6r-v. (Per Agar-Sara, si veda *Gen.* XVI, 1-3; XXI, 10; e Paolo, *Gal.* IV, 21-31).

<sup>26</sup> *Ivi*, III, p. 2.

<sup>27</sup> *Ivi*, III, p. 89.

<sup>28</sup> *Ivi*, III, p. 386.

JEAN D'YVOIRE

LA NASCITA DI UNA NUOVA CONSAPEVOLEZZA  
LINGUISTICA IN PIETRO RAMO

Il termine di “moderno”, per la sua etimologia, rimanda ad un certo modo di rapportarsi al presente: moderno deriva da *modo*, *nunc* in latino. Il “moderno” si iscrive nel presente grazie alla mediazione di una coscienza dell’antico, che al contempo vi fa riferimento e se ne distoglie – affermando in questo modo la sua singolarità. Il rapporto moderno al presente, se possiamo prenderlo come una categoria del pensiero, si presenta come un impegno che è distanza dal presente, ma anche appropriazione di esso, tempo investito in quanto apertura sul futuro. Questo rapporto moderno al presente si concretizza attraverso nuovi rapporti tra testo e parola, tra individualità e comunità, ma anche attraverso nuove “tecnologie di sapere” e nuove modalità di trasmissione del sapere.

Vorrei non tanto esporre delle nuove conoscenze su uno dei periodi chiave della genesi di questo nuovo atteggiamento o coscienza del tempo (quello del passaggio dal Rinascimento all’Età classica<sup>1</sup>), ma piuttosto mostrare come l’emergenza di un punto di vista di esteriorità rispetto alla lingua, in un contesto che tende a fare dell’educazione un ambito socialmente separato, chiarisce la genesi di questo nuovo atteggiamento. Non distinguerò categoricamente tra un’ipotesi soggettivista e internalista – che imputa l’entrata nella modernità alla sola costituzione della metafisica del soggetto –, e un’ipotesi oggettivista e esternalista – che, al contrario, imputa l’entrata nella modernità alle trasformazioni tecniche, sociali ed economiche; mostrerò piuttosto come lo studio incrociato della storia della lingua – o piuttosto dei discorsi, dei saperi sulla lingua – e della storia dell’educazione può offrire un punto di vista privilegiato per conside-

<sup>1</sup> «Età classica»: questa espressione s’intende nel significato dato dalla storiografia francese, o in questo caso dato da Foucault, in *Les mots et les choses*.

rare nel loro interagire i nuovi modi di soggettivazione e di oggettivazione (del sapere, del tempo, della società<sup>2</sup>).

1. Lo studio della grammatica, dal Rinascimento all'inizio dell'età classica, lascia apparire un profondo cambiamento che corrisponde ad una trasformazione del rapporto allo scritto e della coscienza linguistica: entrambi sono decisivi per capire una certa "modernità". Mentre, nel *De vulgari eloquentia* (I,1), la grammatica è definita da Dante tanto come lingua scritta quanto come studio della lingua, ed è opposta alla lingua volgare che è parlata e imparata dal bimbo senza studio, essa tende, durante il Rinascimento, ad applicarsi ugualmente alle lingue volgari e al discorso orale<sup>3</sup>. La grammatica si mette alla prova e si definisce non più nella distanza tra scrittura e oralità, tra classico e volgare, ma nella distanza assunta nei confronti di ogni lingua per renderne conto, descriverla o trarne delle regole. Nella grammatica moderna, l'articolazione tra la dimensione descrittiva e quella normativa, il duplice statuto scientifico e scolastico, dottrinale e disciplinare della grammatica, si iscrivono nelle conseguenze di questa lunga storia. Le questioni dell'autonomia della grammatica, del suo proprio metodo e oggetto di studio si sono poste in un momento cruciale tra Rinascimento e Età classica e mi limiterò ad alcune considerazioni generali su questi tre punti, prima di mostrare quale sia il posto occupato dalle grammatiche di Ramo.

<sup>2</sup> Questo testo vorrebbe avere per orizzonte una rilettura critica di Foucault. In un primo luogo, questa discussione si riferirebbe al suo testo introduttivo alla riedizione della *Grammaire* di Port-Royal (testo raccolto in *Dits et écrits*, vol. I, pp. 732-752): qui, Foucault mostra come la grammatica generale, ricercando la ragione dei diversi usi «sul piano dei principi generali, in qualche modo, indipendentemente da qualsiasi abito linguistico», ha trovato, nel XVII secolo, con la distinzione tra lingua di insegnamento e lingua insegnata, un fattore decisivo. Ma, il suo discorso, che verte sulla genesi della grammatica generale, trascura di distinguere i fattori legati alle trasformazioni dei saperi della lingua da quelli inerenti alle mutazioni dell'educazione, evitando di mostrarne le articolazioni e cancellando così la contemporaneità di aspetti vecchi e nuovi, al punto di proporre una periodizzazione discutibile (che risulta errata per quanto riguarda Ramo, come è stato fatto notare particolarmente da Nelly Bruyère). In secondo luogo, questa discussione intende prendere le distanze nei riguardi dell'opposizione di soggetto e struttura, e tentare di tenere insieme le realizzazioni oggettive dei saperi e i modi di interferire da parte del soggetto un'accezione più ampia di quella proposta dall'antropologia filosofica, e di conseguenza posizionare il sapere in una storia molto più lunga.

<sup>3</sup> Per esempio: «Cest une art de bien parler, qui est de bien et correctement user du langage [...] en vraye prolation ou escripture», PIETRO RAMO, *Grammaire*, 1572, rist. Slatkine, Genève, 1972, p. 3.



Il primo riguarda l'autonomia e la specificità della grammatica, in modo particolare nei suoi rapporti con le altre "scienze della parola" (le *sciences parlées* di Charron) e cioè la logica e la retorica. La grammatica è originariamente situata in una posizione paradossale: essenzialmente materia di insegnamento per i bambini, essa è, dice J.-Cl. Chevalier, intrisa da una forte «cattiva coscienza»<sup>4</sup>, ma rivendica, come per alleviare questa cattiva coscienza, uno statuto esorbitante: essa vuole essere un'arte di parlare – e di ben parlare – che sia allo stesso momento un'arte di pensare – e di ben pensare. Tutto ciò equivale a dire che originariamente il ruolo della grammatica, la sua specificità, sono un po' sfocati: essa serve all'interpretazione dei poeti e il grammatico vuole essere l'esegeta del pensiero. La grammatica spesso si confonde – e questo è manifesto nel sedicesimo secolo – sia con la retorica, sia con la logica. Con la *retorica*, perché studia e decifra i tropi della lingua, le figure e gli ornamenti che, ai limiti delle regole comuni, danno espressività al linguaggio dell'oratore o del poeta; in questo caso la grammatica è "permissiva", è una grammatica delle eccezioni. Con la *logica*, perché vuole scoprire l'ordine del pensiero "dietro" quello delle parole, perché ricerca i criteri del vero e del falso nella lingua; e, in questo caso, riflette lontano dai fatti per stabilire una razionalità e una normatività di fatto problematiche.

Presa tra logica e retorica, o meglio nel tentativo di innalzarsi nell'ambito del *trivium* al livello della logica e della retorica, la grammatica si divide più spesso in etimologia (o *partes orationis*) e sintassi (*oratio*). Ma l'identificazione degli elementi da parte dell'etimologia consiste nel dividere il dato in tanti elementi (suoni o lettere, sillabe, parole, raggruppamenti di parole o di tipi di discorso) e, ancora qualche volta, nel conferire loro un significato più o meno ontologico, filosofico ossia cosmologico. Nel corso del sedicesimo secolo, si è sempre più consolidata nella determinazione dei segni distintivi dei fattori di costruzione delle parole, senza dunque lasciare spazio a ciò che noi moderni intendiamo per "sintassi".

La grammatica non potrà conquistare il suo proprio ambito e la sua autonomia che trovando i mezzi per rinunciare alle tentazioni della logica e della retorica, per essere una scienza dei *verba* e non delle *res*, dell'*adsignificatio* e non della *significatio*. Ma, se ci teniamo ora strettamente al piano della lingua, vediamo che l'attenzione alla pratica e lo sviluppo di un contesto segnato dalla coesistenza dinamica di più lingue, giocano un ruolo decisivo nella formazione di una grammatica autonoma.

<sup>4</sup> JEAN CLAUDE CHEVALIER, *Histoire de la syntaxe - naissance de la notion de complément dans la grammaire française (1530-1750)*, Genève, 1968.

In che modo il riferimento all'*usus*, alla pratica, capitale nella tradizione umanistica, gioca in favore di questo rinnovamento e di questo passaggio?

*Ars grammatica ex usu auctorum nata est* (Vives, in *De ratione studii puerilis*, 1522). Il ritorno umanistico al latino antico ha come conseguenza una promozione senza precedenti della pratica: non si tratta più di rettificare Virgilio, bisogna invece osservare in quale modo scrivono i poeti, come dice Scaliger: *quemadmodum poeta scriptum reliquerit observandum*. Alleggerita della sua dimensione speculativa, la grammatica si trova rivalutata nella nuova prospettiva filologica. Questo “culto della pratica” si ritrova nel contesto ben diverso dello studio delle lingue moderne: la finalità essenzialmente pratica del loro apprendimento e l'impossibilità per tale insegnamento di far riferimento ad una tradizione di manuali e di grammatiche, incita ad osservare la lingua, nella varietà e nella ricchezza, anche relativa, delle sue possibilità. Messe in contatto tra di loro le lingue volgari si delineano. Il francese è oggetto di manuali o di grammatiche per gli inglesi (da Palsgrave a Holyband e Bellot), per i tedeschi (Pillot, Garnier), o i fiamminghi.

Bisogna considerare il culto dell'*usus* come facente parte di quello spirito di scoperta che, durante il sedicesimo secolo, si meraviglia di fronte alla profusione delle cose, ma deve, contemporaneamente, tenere testa all'aumento sensibile dei dati accessibili e all'inquietudine che esso provoca. Questa tendenza si concretizza in uno spirito classificatorio, che si incontra negli autori di grammatiche o di manuali di apprendimento del francese (Palsgrave, per esempio).

Ma l'*usus* si oppone in questo caso all'*abusus*, alle costruzioni equivocate del latino non classico. L'*usus* è portatore di una “normatività” minima che si spera di poter ricavare e massimalizzare nella forma di una *ratio*, semplicemente grazie ad un'operazione di messa in ordine. La disposizione della lingua in una forma razionale risponde allora sia all'esigenza filosofica di penetrare negli arcani del senso, sia all'esigenza pedagogica di efficacia e di risparmio di tempo (cfr. la *Grammatographia* di Lefèvre d'Etaples e Simon de Colines, 1529). Ma un tale procedere non si rivela tanto semplice. Lacerata tra *usus* e *ratio*, la grammatica appare tanto un “rudimento” per apprendere le regole principali – iscrivendosi così nella tradizione di Donato –, tanto un inventario descrittivo più o meno ordinato, nel quale abbondano le regole – situandosi allora nella prosecuzione della linea di Prisciano.

La soluzione di questa apparente antinomia si troverà sulla base di una riformulazione dell'intera questione: bisognerà abbandonare l'idea che la pratica (*usus*) della lingua si metta da se stessa in una forma razionale, bi-

sognerà distinguere nettamente il piano dei significati da quello delle relazioni sintattiche astratte, bisognerà creare un metalinguaggio capace di dare una forma a queste relazioni astratte, o almeno in un primo tempo (ed è ciò che farà Ramo), ai segni distintivi delle funzioni della parola nella frase, bisognerà elaborare la nozione del “doppio livello della lingua”, che sia quello profondo e quello apparente, per mezzo della quale i raggruppamenti di parole appariranno come il risultato di un’operazione del pensiero (Cfr. J.-Cl. Chevalier, p. 209), ossia quello delle parole e degli strumenti che rendono possibile la loro intelligenza linguistica. Ora, un tale mutamento trova nel contesto plurilinguistico del sedicesimo secolo un terreno particolarmente fecondo, tenendo anche conto delle difficoltà che fa emergere.

È nel momento in cui, gradualmente e in un modo dapprima impercettibile, si perde la familiarità con il latino, che l’Umanesimo esorta a ritornare al latino classico, facendo un’“esperienza” nuova, filologica, della lingua. Mosso dall’esigenza senza precedenti di un lavoro sulla lingua, questo ritorno al latino accresce la coscienza della distanza da questa lingua, valorizzandola nel contempo. L’insegnamento della grammatica è costretto in misura sempre maggiore a ricorrere a delle comparazioni tra latino e francese, tra latino e lingue volgari.

Da quel momento in poi, si comincia a prendere coscienza che la lingua di prestigio che è il latino è meno vicina all’ordine naturale di quanto non lo sia il francese, lingua nondimeno derivata:

«L’ordine delle parole nella lingua madre, intendo la lingua latina, contravviene sovente all’ordine fissato dal ragionamento logico e che è detto *ordo naturalis*: soggetto davanti al predicato, termine reggente davanti al termine retto» (ivi, p. 19).

Il modello della logica permette di alleggerire la lingua, il discorso, della sua ricchezza espressiva e ornamentale; lascia apparire l’idea di un ordine sottostante, per così dire più essenziale, della lingua, che le lingue moderne come il francese arriverebbero a rendere manifesto. Il grammatico cercherà di rendere conto dell’ordine delle lingue moderne. La presentazione delle parti del discorso nelle grammatiche francesi a partire da Palsgrave non riprende mai l’ordine della grammatica latina di Prisciano che posizionava il verbo prima del nome<sup>5</sup>. Ma è naturalmente attingendo alle sue categorie nel quadro ereditato dalla grammatica latina che lo farà.

<sup>5</sup> Così le grammatiche di Sylvius, Pillot, Meigret, Estienne, Garnier, Ramus, Du Vivier, Cauchie e Bosquet: cfr. JACQUES JULIEN, *La terminologie française des parties du discours et leurs sous-classes au XVI<sup>e</sup> siècle*, in “Langage”, n. 88, 1992.

Il quadro della declinazione, che ordina i segni distintivi dell'ordine del pensiero (dal momento che ci aspettiamo di sapere qualcosa, il nominativo quindi viene per primo; l'accusativo riceve l'azione, quindi viene per secondo) è così ripreso e trasposto dai nascenti grammatici della lingua francese. Questo quadro servirà a lungo per l'analisi dei nomi, dei pronomi e anche degli articoli, sia che esso serva per ordinarli in uno schema o per iscriverli in un ordine di significati pseudo-filosofici (il genitivo diventava così il caso che stava a significare la relazione generativa). Ma serve anche ad evidenziare i segni distintivi delle funzioni e contribuisce in questo modo a dare un carattere formale alla grammatica – cosa da non trascurare: si vedrà quale profitto ne trarrà Ramo.

Forse soprattutto per questa ragione, mi sembra impossibile trovarvi un ostacolo epistemologico, un fattore di arresto delle ricerche dei grammatici. L'inadeguatezza dello schema della declinazione alla lingua francese, la delicata questione dei rapporti tra la lingua e le categorie che servono ad definirla, costituiscono piuttosto lo spazio della lenta maturazione di un altro approccio della sintassi e di una nuova concezione della lingua, contemporaneamente al rinnovamento della grammatica latina stessa, come si vede con il *De causis linguae latinae* di Jules Cesar Scaliger. È solo all'ultimo momento – e a termine di un lungo periodo che, da Ramo a Port-Royal, si caratterizza secondo J.-Cl. Chevalier per la «carenza di grammatici importanti» (p. 413) – che il modello della grammatica latina applicata al francese crolla per così dire da solo.

2. L'opera grammaticale di Ramo segna, in considerazione di queste tre fonti di "fluttuazione", un passo decisivo che caratterizza la nascita di un nuovo approccio alle lingue. Sia per la sua posizione in seno alle arti del *trivium*, che per i rapporti dell'*usus* e della *ratio* che la organizzano o il modo in cui vengono considerati le lingue, la grammatica di Ramo prospetta una nuova definizione del suo campo, del suo metodo e del suo oggetto. Questa novità si chiarisce alla luce delle trasformazioni dell'insegnamento e della volontà ramista di riformarlo, della sua posizione originale a proposito del ricorso alle lingue latina o francese e soprattutto dell'idea moderna di metodo alla quale egli dà forma.

Da una parte, Ramo è, come si sa, preoccupato dell'inadeguatezza dell'insegnamento impartito nella Facoltà delle arti: il suo programma di riforma degli studi dell'Università di Parigi (del quale riparlerò più oltre) ne è una prova; e Walter Ong<sup>6</sup> ha mostrato come la sua opera sia, nel suo

<sup>6</sup> WALTER ONG, *Ramus, method and the decay of dialogue – from the art of discourse to the art of reason*, Cambridge (Mass.), 1958.

insieme, percorsa dalla volontà di rendere accessibili le materie tradizionalmente insegnate all'Università alle giovani coscienze: essa, in effetti, ricopre i domini più svariati, e spazza via sistematicamente l'insieme delle discipline insegnate nella Facoltà delle arti. Ramo è innanzitutto un filosofo con forti preoccupazioni pedagogiche, che s'interessa alla metodologia<sup>7</sup>. I molteplici stati della sua opera maggiore, la *Dialectique* – che Nelly Bruyère<sup>8</sup> ha studiato facendone emergere il senso filosofico –, corrispondono ad altrettante tappe nella ricerca di una via di accesso per la conquista e l'organizzazione del sapere, di un metodo che risponda alle nuove esigenze dell'insegnamento e che contribuirà, alla fine, alla formazione di un soggetto cognitivo e pratico sconosciuto a quel momento.

D'altra parte, Ramo scrive la maggior parte della sua opera in latino: egli vive di questa cultura latina che gli umanisti hanno fatto rivivere. Il ritorno al latino classico mette altrettanto in evidenza la distanza che ce ne separa. Partendo da posizioni più favorevoli all'idea erasmiana, Ramo approda ad una impostazione ciceroniana originale, per la quale il modello ciceroniano vale per il suo modo di fare, di lavorare, di imitare – e non in quanto opera: essere ciceroniano, per lui significa quasi esplicitamente coltivare la sua lingua materna<sup>9</sup>. Ramo, come Du Bellay, difende l'idea di un uso letterario del francese nelle scuole: se egli gioca sui due piani del latino e del francese, è vero anche che sostiene l'autonomia del francese, valorizzando la sua originalità nei confronti del latino.<sup>10</sup>

Se dunque si considera l'opera di Ramo nella sua globalità, non si nota, a prima vista, niente di particolarmente originale o straordinario nel

<sup>7</sup> Cfr. PIERRE SWIGGERS, *Les grammaires françaises (1562, 1572) de Ramus: vers une méthode descriptive*, in *La langue française au XVI<sup>e</sup> siècle: usage, enseignement et approches descriptives*, sous la direction de Pierre Swiggers et Willy Van Hoecke, Peeters, Louvain-Paris, 1989, p. 116-135.

<sup>8</sup> NICOLE BRUYÈRE, *Méthode et dialectique dans l'œuvre de Pierre de la Ramée*, Paris, 1985.

<sup>9</sup> Cfr. KEES MEERHOFF, *Rhétorique et poétique au XVI<sup>e</sup> siècle en France. Du Bellay, Ramus et les autres*, Leiden, 1986.

<sup>10</sup> Ramus riprende in maniera personale il mito dell'origine troiana dei Franchi e stabilisce la specificità delle arti da loro coltivate; cfr.: «Certes la Grammaire et toutes aultres disciplines liberales estoient anciennement en langage Gaullois es escolles de nos Druides sans en rien tenir ny des Grecs, ny des Latins: et depuis estants sorties de la Gaulle avec leurs Gaullois sont passees en la Grece, ou ont estes fort cheries et honnorees, et de la ont este invitees en Italie», *Grammaire*, 1572, Préface. Cfr. anche il suo *Traité des mœurs et façons des anciens Gaullois* tradotto dal latino (*Liber de moribus veterum Gallorum*) par Michel de Castelnau, p. 52v à 54r. Cfr. K. MEERHOFF, *Rhétorique et poétique*, cit., terza parte, capitolo VII, pp. 276-288.

trovarvi diversi studi consacrati alla grammatica. Le date di queste grammatiche sono significative: pubblica i *Rudimenta grammatica* e le *Scholae grammaticae* nel 1559, i *Grammaticae libri quatuor* nel 1560, la *Grammatica graeca* nel 1562, l'anno della sua *Gramere* francese, di cui darà una versione rimaneggiata nel 1572. Non solo Ramo affronta la grammatica francese dopo le grammatiche latina e greca, ma sia l'una che l'altra sono pubblicate solo dopo svariate edizioni della sua *Dialectique* (la cui edizione francese è del 1555), dalle quali emerge progressivamente l'importanza del metodo. I posti della grammatica e delle altre arti del *trivium* sono quindi ridefiniti, secondo le tre leggi che Ramo riprende da Aristotele: quella della coerenza (*kata pantos*), dell'omogeneità interna (*kath'auto*) e dell'ordine successivo (*kath'olou prôton*); la grammatica acquista la sua autonomia<sup>11</sup>. L'oggetto della grammatica, come quello delle altre arti liberali, si trova chiaramente delineato:

«Materies (inquit [Aristoteles]) omnibus artibus propria certaque subjecta est, quam concessu omnium consensuque sibi sumunt, nec alio sibi demonstrationis genere vendicant. Talis Arithmeticae materia numerus est, Geometriae magnitudo, talis etiam Grammaticae sermo, Graecae graecus, Latinae latinus. Proponitque Grammatica sibi populum, qui certo sermone, omnibusque popularibus familiari ac noto utatur; tum sermonis, quia varius usus esse possit, apud alios legitimus, contrarius apud alios, Grammaticam descripturus, rectum tantum et laudabilem usum seliget: neque quomodo libet loquendi artem faciet (id enim sine arte fieret) sed recte et pure, id est bene loquendi.»<sup>12</sup>

La “materia” della grammatica, secondo Ramo, è il modo di parlare del popolo (*sermo popularis*): non è tanto la lingua scritta, il latino, quanto il «linguaggio naïf e letterale», come è detto nell'edizione del 1576 della *Dialectique*. La sua finalità è di «ben parlare», ricercando e esponendo la norma del vero uso<sup>13</sup>. Il suo oggetto non è più il mondo delle significazioni, ma quello dell'*adsignificatio*: *Verba* e *res*, una volta per tutte, sono

<sup>11</sup> P. MAGNARD, *L'enjeu philosophique d'une grammaire*, in “Revue des sciences philosophiques et théologique”, 1986, pp. 3-14.

<sup>12</sup> *Scholarum grammaticarum Libri XX, Liber I. In oratione de Grammaticae praestantia*, Apud Andrea Wechelui heredes, M.D. XCV, p. 19.

<sup>13</sup> «Grammatica igitur utriusque linguae, sed Latina, quia majoris in Europa nostra necessitatis esset, explicata est diligentius, non solum ad auctoritatem antiquorum Grammaticorum, sed etiam ad accuratam veri usus normam, ut partibus omnibus expleta, uno legitimi ordinis compendio fieret longe et brevior et facilius quam antea fuerat» (*De sua professione oratio*, in *Collectaneae Praefationes, Epistolae, orationes*, Paris, 1577, rist. Slatkine, Genève, 1971, p. 514-515).

distaccati l'uno dall'altro. L'arte grammaticale non può più assurgere ad una dimensione "filosofica". Studia le strutture, le categorie del linguaggio, i segni distintivi delle funzioni della parola nella frase: il numero, il genere, il caso, ecc., ma non si pronuncia sui significati, sulla sinonimia e l'omonimia:

«At materies Grammaticae est sermo popularis et patrius, id est, significationibus notus; nec grammatica significationes vocabulorum, sed usum docendum suscipit: ex iis quidem non significantur, sed quae adsignificantur: ut sunt numeri, genera gradus, casus, personae, tempora (*ivi*, p. 20).»

Così, si conferma la regola di omogeneità.

«Artium praecepta homogenea sunt [...] Logicum in grammatica est *agrammaton* et grammaticum in logica est *alogon*. Grammatica igitur grammaticé, logica logicé doceantur. Nec vero grammaticus etymologiam dictionum interpretari potest nisi significationes earum intelligat, et ista synonymia vel homonymia videtur etiam extra grammaticam esse, nec enim grammatica dictionum significationem et intelligentiam tradit, sed artem intellectis dictionibus bene utendi.»<sup>14</sup>

L'etimologia diventa in questo modo funzionale, come scrive Pierre Magnard:

«L'étymologie semble devoir basculer du plan du sens où jusqu'alors elle se situait, au plan de l'étude morphologique des radicaux, préfixes, affixes, désinences et suffixes.»<sup>15</sup>

I rapporti che si istituiscono tra le arti del *trivium* sono più complessi di quello che sembra a prima vista. Un parallelismo di struttura non deve nascondere il fatto che due prospettive si oppongono: l'una sottolinea lo statuto diverso della dialettica nei confronti della grammatica e della retorica, l'altra invece stabilisce una continuità tra di loro.

Il parallelismo di struttura tra grammatica e dialettica è sottolineato tre volte nelle prime pagine della *Dialectique*. Mentre le tre parti che costituivano inizialmente la dialettica (*natura, doctrina, exercitatio*; e ancora *inventio, dispositio, exercitatio*) sono ricondotte a due a partire dalla *Dialectique* del 1555 (invenzione e giudizio – il quale del resto termina con un discorso sul metodo), le parti della grammatica sono fissate definitivamente a due: etimologia e sintassi – ortografia essendo se non escluse, almeno integrate in ciascuna delle due parti:

<sup>14</sup> *Scholae dialecticae*, in *Scholae liberales artes*, 1555, IV, 2, p. 116.

<sup>15</sup> MAGNARD, *L'enjeu philosophique*, cit., p. 5.

«Comme donques nous apprenons en noz ieunes ans la Grammaire pour bien parler, pourtant que par elle nous cognoissons la pureté de la diction, et semblablement le contraire barbarisme et solecisme; ainsi debvons nous apprendre la Dialectique pour bien disputer à cause qu'elle nous declaire la verité, et par consequent la faulseté de toute raison [...] Partant nous dirons que la Dialectique est art de bien disputer et raisonner de quelque chose que ce soit, tout ainsi que Grammaire est art de bien parler de tout ce qui se pourroit offrir et proposer. [...] Les parties de Dialectique sont deux, Invention et Jugement. La première declaire les parties séparées, dont toute sentence est composée: la deuziesme monstre les manieres et especes de les disposer, tout ainsi que la première partie de la Grammaire enseigne les parties d'oraison, et la Syntaxe en descript la construction» (p. 2 e p. 4).

La prima espressione di questo parallelismo mette la grammatica e la dialettica l'una di fronte all'altra, ma anche l'una all'inizio e l'altra al termine o all'orizzonte dell'apprendimento: l'analogia dei fini (*bien parler / bien disputer – la pureté de la diction et le contraire barbarisme et solecisme / la vérité et la fausseté de toute raison*) non deve nascondere la contrapposizione tra un apprendimento compiuto ed un apprendimento da compiere: il primo può senza dubbio essere concluso, il secondo forse non lo sarebbe mai. La seconda espressione di questo parallelismo (*bien disputer et raisonner / bien parler*) ha senso solamente se si considera che la grammatica è un'arte formale che non accede alle cose: essa si trova sottoposta alla dialettica, ne è una applicazione, e serve a Ramo per esemplificarla<sup>16</sup>. La grammatica ramista espone l'ordine della lingua, secondo «la luce del metodo di natura», metodo unico e universale definita dalla dialettica, cioè partendo dai parametri più generali (per esempio il numero, il genere, il caso...) per arrivare a quelli più particolari, e così classificando i segni formali (*notae, figuratio vocum*) che testimoniano del funzionamento della lingua.

Tra grammatica e dialettica non c'è allora una misura in comune, la dialettica è *ars artis*<sup>17</sup>, mentre la grammatica e la retorica sono arti al primo grado:

<sup>16</sup> «L'exemple de la grammaire a été l'un des premiers mis en place. Il apparaît dès que La Ramée veut donner un exemple de la bonne application de la méthode. On peut suivre l'appel à cet exemple à travers toute l'œuvre», N. BRUYÈRE, *Méthode et dialectique*, cit., p. 192.

<sup>17</sup> La promozione della dialettica al rango di *ars artium* da parte di Rabano Mauro nel IX secolo, Pietro di Spagna e poi Agricola, era già stata prospettata da Agostino: nel *De ordine*, II, 13, ne fa una *disciplina disciplinarum*: «Haec docet docere, haec docet discere, in hac se ipsa ratio demonstrat [...] Scit scire.»



«Verumenimvero quia Dialecticam Grammatica et Rhetorica tanto præstantiorem disciplinam judicamus, quanto lingua mentem, verbis sententiam et rationem præstantiorem judicamus, ideo præstantiorem etiam excellentioremque in Dialectica curam diligentiamque requirimus.»<sup>18</sup>

Sembra dunque che lingua e mente, linguaggio e pensiero possano essere staccati l'uno dall'altro. Appoggiandosi su un manoscritto inedito del 1543 nel quale Ramo presenta la *mathesis* come la via di una ricerca della verità che non richiede il mezzo del segno<sup>19</sup>, N. Bruyère sottolinea l'emergenza di una filosofia del pensiero senza segno<sup>20</sup>. Questa filosofia, questo punto di vista trascendente e universale, che rimane sotteso nell'idea di metodo che Ramo sviluppa, offre un modo finora del tutto inedito di considerare formalmente la lingua, di penetrare il suo funzionamento e di impadronirsene.

Ma, nello stesso discorso, *Oratio de studiis philosophiæ et eloquentiæ conjugendis* (1546), Ramo sottolinea il fatto che le diverse arti devono concatenarsi l'una all'altra nell'apprendimento, in maniera tale che essendo la dialettica (cioè la filosofia) *conjuncta*, inserita nella retorica, il giovane non dimentichi gli studi compiuti passando dalla grammatica alla retorica e di qui alla dialettica. La grammatica acquista la sua autonomia iscrivendosi alla base – e non in cima – delle arti liberali, invitando ad uno studio enciclopedico delle stesse. È la prima tappa di questi studi che permette di afferrare una *ratio* attiva nella lingua, di mettere in evidenza il suo “funzionamento”, come se potesse esserne astratto, e di rendere allo stesso tempo attenti alla peculiarità, alla singolarità della lingua studiata, richiedendo il suo superamento della retorica.

«Etenim ut a grammaticis puer informatus, cum ad rhetoras accesserit, præteritas grammaticæ vigilias non despicit, verum sermonis elegantiam majorem, tum propositos authores imitando, tum plurimum et assidue scribendo et dicendo sibi comparat: sic idem troporum et figurarum ornamentis a rhetoribus ornatus, cum ad dialecticos transibit, rhetorica illa ornamenta non contemnet, sed dialecticorum conjuncta prudentia, legendis poëtis, cognoscenda historia [...] omnibus omnium scriptionum, meditationum, declamationum modis amplificabit.»<sup>21</sup>

<sup>18</sup> *Oratio pro philosophica parisiensis Academiae disciplina*, in *Collectaneæ*, p. 332, trad. parziale in *Proposte per una riforma degli studi e dell'università*, Introduzione, traduzione e note a cura di E. Traverso, Lecce, 1979.

<sup>19</sup> «Jam nullis signis, nullis argumentis veritas erit inquirenda», in N. BRUYÈRE, *Méthode et dialectique*, cit., p. 52.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 331.

<sup>21</sup> *Oratio de studiis philosophiæ et eloquentiæ conjugendis*, in *Præfationes, Epistolæ, Orationes*, cit., p. 298.

Mentre, dal punto di vista filosofico, Ramo afferma la separazione della *mathesis* (o della vera filosofia) e dei segni (o del linguaggio), promuove, dal punto di vista dell'insegnamento, la loro *conjunctio*. La filosofia, nella sua universalità, definisce l'orizzonte degli studi e contemporaneamente la loro organizzazione, il loro metodo e apporta il proprio contributo all'intelligenza del linguaggio, fornendo un punto di vista di esteriorità rispetto alla lingua. La grammatica è al contempo presa di distanza e appropriazione della lingua. Essa fa la sua prima comparsa con Ramo, come una disciplina che, ponendosi sulla soglia degli studi, introduce tanto alla retorica (l'eloquenza) che alla dialettica (la filosofia): arti che, situandosi al cuore degli studi, creano con il loro connubio una tensione assai feconda. In questo modo, si supera l'opposizione tra *usus* e *ratio*, nella ricerca di una verità della lingua che, senza alcun rapporto con la verità delle cose, è a un tempo quella del suo uso e del suo funzionamento. Parimenti, la lingua francese invita il grammatico ad abbandonare le strutture e le categorie che la tradizione grammaticale ereditata dal latino aveva finito per confondere con la lingua stessa, e a prestare attenzione al suo funzionamento, al suo proprio genio.<sup>22</sup>

3. L'opera di Ramo è rivelatrice della nuova configurazione che comincia a delinearsi attorno al 1560 in Francia<sup>23</sup> e che corrisponde, per lui, non solamente ad una ridefinizione delle arti liberali ma anche ad una riforma degli studi e, in maniera generale, ad una trasformazione dell'insegnamento, delle sue modalità e delle sue lingue. Questo contesto permette di far luce sull'emergenza della nozione moderna di apprendimento e sui nuovi modi di soggettivazione (come quello cognitivo e pratico dell'apprendimento) e di nuovi modi di oggettivazione delle lingue (come quello del dizionario, delle grammatiche), dei saperi e della loro trasmissione (ridefinizione di quello che chiameremo il sistema delle discipline) ad essa legati.

<sup>22</sup> Cfr. P. MAGNARD, *L'enjeu philosophique*, cit., pp. 10-11.

<sup>23</sup> Prima di questa data, i collegi di provincia sono ancora poco numerosi. Lo sviluppo delle contrapposizioni religiose sprona le autorità sia religiose che politiche a dare via libera ai mezzi necessari alla creazione e alla diffusione dei collegi. Nel gennaio 1560, l'Ordinamento d'Orléans autorizza lo sfruttamento ai fini dell'insegnamento di alcune rendite ecclesiastiche e getta le fondamenta per un'amministrazione tripartita dei collegi, in cui intervengono la municipalità, il capitolo e il vescovo. Il Concilio di Trento, con il decreto *Cum adolescentium aetas* del 1563, incoraggia i vescovi a fondare un seminario o un collegio nelle loro diocesi. Riforma e Controriforma gareggiano nella creazione di collegi capaci di formare "la gioventù". L'espansione delle congregazioni di insegnamento giungerà a termine verso il 1675.

Un paradosso non può mancare di sorprendere. Nel momento in cui il latino tende a diventare un idioma straniero e in cui nascono le prime grammatiche, i primi manuali in vista di un apprendimento della lingua volgare, si rafforza la volontà di insegnare il latino ed *in* latino. Le lingue classiche diventano la base dottrinale dell'insegnamento: rendono possibile l'accesso ai testi, ma soprattutto sono la base dell'*esercizio* del sapere:

«Hos tres annos in grammaticis totos et integros instituimus, et certissimum omnium doctrinarum fundamentum in his primis Latinæ Græcæque linguæ rudimentis positum esse judicamus. [...] At Latina Græcaque lingua in libris tantum posita est, nulli populo hodie vernacula et familiaris est. Itaque nisi qui didicit, Latinè aut Græcè, nemo intelligit, et qui linguarum earum peritiam perfectam habent rerum bonam magnamque partem per sese intelligunt. Ergo in his linguarum studiis diuturnam operam ponimus, ut ad usum regularum grammaticarum per analysim puer in familiaribus exemplis doceatur, etymologiam partium orationis et syntaxim, denique prosodiam, si proferatur, et orthographiam, si scribatur, expendere, et ad explicatæ artis legem singula referre: atque omnino hac.»<sup>24</sup>

L'insegnamento del latino si sistematizza, si istituzionalizza, come se, in seguito alle numerose creazioni di collegi e al movimento di istituzionalizzazione dell'insegnamento che ne consegue, dovesse far ricorso ad una lingua sempre più distante dal mondo esteriore, in un luogo protetto, chiuso<sup>25</sup>, come la scuola, il ginnasio:

«Non enim id nunc agimus ut odiosa barbaries, inanes argutiae, vanae et inutiles nugae, in scholas inducantur, sed ut optima juventutis erudiendae doctrina, in omnibus gymnasiis suscipiatur» (*Collectaneæ*, p. 295).

La riforma dell'educazione a cui aveva lavorato il Rinascimento umanistico e che consisteva nel centrare l'educazione – un'educazione viva, inserita nell'ambiente naturale – sulla sola cultura antica, trova la sua realizzazione parecchi decenni dopo il suo concepimento, in un diverso contesto, all'interno dei collegi e secondo delle modalità istituzionali completamente diverse. Questa evoluzione era inscritta, assieme ad altre possibilità di sviluppo, sin dal principio nel programma umanistico di un ritorno al latino classico: l'esigenza di questo ritorno alla lingua e alla cultura latina avrebbe rigenerato il “bene comune” (la lingua e la cultura, anziché il sapere) di una società (anche se di fatto limitata a quella dei lette-

<sup>24</sup> *Oratio pro philosophica parisiensis Academiae disciplina*, cit., p. 328.

<sup>25</sup> Cfr. P. PORTEAU, *Montaigne et la vie pédagogique de son temps*, Paris, 1935, p. 67: «La clôture du collège est absolue. Un collège n'a qu'une porte» e i regolamenti interni dei collegi citati da lui.

rati), che si pensava ancora in riferimento a un tale concetto, ma la cui realtà non si lasciava intendere così? Tale esigenza voleva segretamente insinuare nell'uomo il desiderio di essere se stesso, nella sua singolarità, nello specchio dell'Antichità – e dei suoi più eccellenti modelli –, nello specchio dell'altro. Essa avrà allora forse scavato un fossato tra gli uni e gli altri, avrà instillato nel più intimo di ciascuno, nell'uso della lingua e nella leggibilità del mondo che essa permette, l'opacità, l'incrinatura di una distanza da se stessi, la necessità di un *travaglio* per essere se stessi. Il sedicesimo secolo ha visto la possente e generosa idea umanistica dell'educazione trasformarsi, scoppiare e rinascere almeno in alcune parti nell'istituzione dell'insegnamento.<sup>26</sup>

Le trasformazioni dell'insegnamento, e in maniera particolare dei collegi durante il sedicesimo secolo, appaiono come le conseguenze evidenti di un'esperienza, il cui significato si rivela nel corso della ridefinizione pratica delle sue modalità. Quali sono queste trasformazioni?

– Innanzitutto l'attuazione di una lenta ma radicale ridefinizione del tipo di relazioni intercorrenti tra maestro e allievi: senza entrare nella storia (la cui durata è più lunga) della creazione dei collegi destinati alla preparazione degli studenti che proseguiranno gli studi alla Facoltà delle arti, si constata che le relazioni tra maestro e studenti, che nell'università medievale non erano affatto delle relazioni obbligatoriamente "regolari", sottopongono progressivamente degli adolescenti – di età sempre più decrescente – all'autorità di un maestro e li costringono ad una specie di "arzuolamento". Si può forse intravedere, dietro questo cambiamento, una mutazione più profonda delle relazioni intergenerazionali (e al rinvio sempre più tardivo della primogenitura) che fa sì che i genitori "investano" maggiormente per l'educazione dei loro figli. Ma il fatto è che questo cambiamento si concretizza con la creazione di classi<sup>27</sup>: i fanciulli del medesimo livello sono raggruppati insieme per ricevere le medesime nozioni, le quali sono ripartite seguendo una progressione.

– L'inserimento di una progressività nell'insegnamento è di fatto un altro cambiamento, decisivo, che sarà esemplificato esattamente dalla nozione di *ratio studiorum* dei gesuiti (1586, pubblicato nel 1599): significa un'organizzazione del *tempo*, in un quadro relazionale a sua volta rinno-

<sup>26</sup> Si direbbe, utilizzando delle immagine di tipo foucaultiane, che questa idea si «distorce», si «emenda».

<sup>27</sup> La parola *classe* viene usata per la prima volta nel significato moderno da Erasmo nella lettera a Justus Jonas del 1519. Cfr. E. TRAVERSO (a cura di), *Proposte per una riforma*, cit., p. 17, nota 32.

vato. Si sa, così, che, dopo i Fratelli della vita comune nei Paesi Bassi, il collegio di Montaigu, nel 1509, adotta questo principio di una ripartizione graduata degli allievi, secondo un criterio di livelli successivi. Ma significa qualcosa di più: un tale cambiamento annuncia la presa di coscienza dello “sviluppo” (un termine che si trova per esempio in Claude Baduel) dell’allievo. Ramo insiste molto su questo punto nel discorso *Pro philosophica parisiensis academia disciplina*.

– Il senso stesso del collegio si trova ridefinito in maniera sotterranea, per ciò che riguarda il suo inserimento nello *spazio*, come istituzione, all’interno di “società” profondamente scosse dalle questioni religiose. Il collegio diventa un luogo la cui istituzione segna la differenza, la distanza dal mondo nel quale prende posto, e questo in un momento in cui si formano le nozioni moderne di corpo politico e di Stato. Gli adolescenti che vi sono fatti entrare non vengono sottratti definitivamente al mondo, al contrario, essi sono destinati, in maggior parte, a “farvi ritorno”; ma questo intervallo temporale, questa separazione dall’ambiente della prima adolescenza, secernono l’idea che sia possibile (trans)formare il fanciullo e stabiliscono i lineamenti di una temporalità e di una soggettività moderne.

Educare, e più precisamente insegnare, in questo contesto nuovo, significa applicare nello spazio chiuso del collegio, distante dal mondo esterno, le pratiche tradizionali dell’«impregnazione» e quindi metterle in questione, trasformarle, assicurare in questo modo una formazione riflessiva, per lo meno ragionata. Gli esercizi di grammatica si vogliono una copia della pratica, proprio mentre la pratica del latino tende a scomparire fuori del collegio. I grammatici cercano di

«determinare nella lingua gli elementi che le permetteranno di funzionare, per stabilire conseguentemente un sistema pedagogico, che, in un’attività artificiale, cioè le lezioni in un collegio, mimerà un processo naturale, cioè l’apprendimento della propria lingua.»<sup>28</sup>

L’apprendimento accorda allora un’importanza e un ruolo centrali all’*exercitatio*. Ramo ne è uno dei principali promotori: egli ne fa il cuore del suo progetto quando, nel suo *Pro philosophia parisiensis Academiae disciplina oratio*, scrive:

«Si quis bene natus puer, Judices, in nostram disciplinam traditur, hoc eum modo solemus instituere, ut singulis diebus horas duas, alteram matutinam, alteram po-

<sup>28</sup> J.-Cl. CHEVALIER, *Histoire de la syntaxe*, cit., p. 388.

meridianam, doctorem Latine et Græce, sed Latinè magis [...] prælegentem audiat, cæteras diei horas in meditandis, ediscendis rebus expositis consumat, multoque plus exercitationi, quam auditioni, temporis impendat. Una auditionis est hora matutina, ediscendi duæ sunt horæ, pronuntiandi et memoriter efferendi una, duæ communicandi, disputandi, imitandi, exercendi; ita ad usum et fructum unius auditæ horæ confirmandum, et in animo memoriaque penitus imprimendum, quinque horæ aliæ penitus assumuntur.»<sup>29</sup>

Non solo l'insegnamento distingue la spiegazione dall'*exercitatio*, ma l'*exercitatio* stessa si sdoppia in analisi e genesi. La ripresa di questi termini nel 1550, proprio mentre le *Animadversiones* del 1548 criticavano la distinzione che Aristotele faceva tra queste due voci, non deve sorprendere: esse non rinviavano affatto ad una dualità, ad una diversità dei metodi di conoscenza, ma alle due facce di una concezione dell'*exercitatio* come apprendimento:

«Prima ut in perspicuis exemplis discipulus vim cognitæ artis excutiat, et quam artificiosè, quamque regulis artis congruenter et aptè ea constructa sint, intelligat. Hæc exercitatio, analysis a nobis appellatur, quia partes operis et exempli ad distinguendum propositi retexit, et singulas ad artis normam perpendit. Secunda exercitationis via nobis est, cum discipulus exemplo cognoverit, quomodo regulis artis periti homines utantur, imitando primum simile aliquid effingat, deinde per seipsum et suo marte nitendo conandoque, suum aliquid et proprium faciat. Hæc exercitatio, genesis a nobis appellatur, quia novum gignat opus artis et efficiat.»<sup>30</sup>

Tanto l'analisi consiste nel mettere la conoscenza delle regole alla prova della lettura dei testi dati come esempio (cfr. la *praelectio*), quanto la genesi consiste nel portare lo studente a produrre, a comporre lui stesso tenendo conto delle regole: nell'uno e nell'altro caso, si tratta di far percorrere e superare allo studente, attraverso il suo impegno, una distanza, uno scarto. L'*exercitatio* in entrambi i suoi lati si dispiega nello spazio che separa – e che permette di articolare – il linguaggio e l'ordine del pensiero. La conoscenza ha valore per la tensione che tiene insieme pensiero e linguaggio, per la sua capacità di “riflettere” le regole nello specchio della pratica. È attorno a questa *conjunctio* tra il pensiero e il discorso, tra il movimento innato del pensiero naturale e il suo dispiegamento nell'ordine del ragionamento e del discorso – che si esplicita nei confronti dei testi –, e attorno alla riconciliazione della filosofia e dell'eloquenza, resa possibile sulla base di un approccio formale della grammatica, che si ordina l'opera di Ramo. È in questa misura che essa occupa un posto importante

<sup>29</sup> In *Collectaneæ*, p. 326.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 327.

nella formazione di un atteggiamento moderno nei confronti della lingua e di una concezione moderna dell'apprendimento. La costituzione di un approccio formale della lingua e un approccio "metodologico" delle arti, dei saperi va di pari passo con un inserimento del soggetto nel tempo, nella catena di trasmissione del sapere, ben diverso dalle precedenti modalità.

Si apre così un'ulteriore prospettiva di ricerca. Se il soggetto dell'apprendimento qui tratteggiato sulla base di una messa a distanza del linguaggio fa intravedere la figura del soggetto di conoscenza che svilupperà segnatamente la metafisica cartesiana del soggetto, mi sembra ugualmente delineare, benché in un modo più ipotetico, con l'istituzione pubblica (o ecclesiastica) del collegio, quella che sarà la figura del soggetto politico, un soggetto interiormente diviso: l'istituzione dell'insegnamento risponde, in una certa maniera, a quella dello Stato, della *Res publica*. Entrambe condividono una medesima distanza rispetto a quella che chiamiamo la "società civile", la prima preparando, in un certo senso, la seconda, e cioè iscrivendo nel cuore dell'individuo la separazione tra pubblico e privato.





MASSIMO DONATTINI

DALLE BRACCIA DI DIO ALLE SPALLE DI ATLANTE.  
NOTE SU SPAZIO E MODERNITÀ

*«la confusione e la meraviglia sono operazioni  
proprie di Dio e non degli uomini»*

J. L. BORGES, *I due re e i due labirinti*

1. *Il linguaggio di un incontro: fratture o continuità?*

Anni fa, Michel de Certeau fornì una suggestiva chiave di lettura dell'appuntamento tra la civiltà europea e gli altri luoghi e popoli del mondo: appuntamento in cui, com'è noto, una lunga tradizione storiografica ha individuato uno dei luoghi canonici della modernità. In quelle pagine, che tutto sommato non sono circolate gran che tra gli addetti ai lavori, a partire dall'immagine «erotica e guerriera» dell'incontro tra lo scopritore Vespucci (vestito di croce, astrolabio e spada, le «armi europee del senso») e l'America, identificata nella bianca nudità di un corpo femminile, la scoperta veniva presentata come «l'inizio di un nuovo funzionamento occidentale della scrittura»: quel corpo nudo e bianco avrebbe fornito lo spazio su cui sarebbe presto andata a depositarsi la «scrittura conquistatrice» prodotta da una nuova «storia occidentale.»<sup>1</sup>

Tale impostazione contribuisce a porre, alla radice di tutti i mutamenti indotti dall'incontro tra mondo europeo e mondi «altri», un problema fondamentale: quello relativo al linguaggio in cui venne ad articolarsi e a cercare rappresentazione quanto di nuovo o inedito, in termini di semplici dati o di esperienze più e meno complesse, quell'incontro produsse. È ovvio che la nuova situazione dovette essere fronteggiata da entrambi i protagonisti dell'incontro; nelle pagine che seguono, per motivi di competenza, il terreno d'indagine sarà però limitato al versante (di sicuro più noto e indagato) rappresentato dalle risposte e reazioni della cultura europeo-occidentale alle sollecitazioni del periodo delle scoperte<sup>2</sup>. Il termine «lin-

<sup>1</sup> M. DE CERTEAU, *La scrittura della storia*, Roma, 1977 (1975): in particolare la *Prefazione* all'edizione italiana, pp. xv-xviii, ove sono sviluppati temi del cap. V, *Etno-grafia. L'oralità, o lo spazio dell'altro*: Léry, pp. 219-257. L'immagine in questione è l'incisione di Jan Van der Straet realizzata per l'*Americae pars decima* di J. Th. de Bry, 1619.

<sup>2</sup> D'altra parte, il fenomeno è «strutturalmente eurocentrico», osserva W. REINHARD, *Storia dell'espansione europea*, Napoli 1987 (1983), p. 6.

guaggio” andrà naturalmente inteso in un’accezione ampia, comprendendovi non solo quanto ha trovato via e forma di comunicazione per il tramite della scrittura (restando preclusa allo storico di oggi l’oralità di allora), ma altresì, per esempio, il linguaggio non verbale delle immagini. Appunto parole e immagini, tra di loro collegate, sono il veicolo di due luoghi di elaborazione della cultura occidentale particolarmente esposti alle tensioni indotte dall’espansione europea, pertanto buon banco di prova per rintracciarvi i segni lasciati dal linguaggio della modernità: si allude ai saperi deputati alla messa a punto della idea fisica del mondo, in forma scritta (la geografia) o grafica (la cartografia), che forniranno i materiali su cui si eserciterà la riflessione. Il loro raccordo in vista di un comune obiettivo è attestato fin dal secolo XIV, e con forte consapevolezza, da fra Paolino Minorita: «Requiritur autem mapa duplex, – avvertiva – picture ac scripture. Nec unum sine altero putes sufficere»<sup>3</sup>. A ben vedere, si tratta di un nesso che proprio l’età delle scoperte avrebbe contribuito a indebolire: se allora geografi e cartografi si trovarono impegnati gli uni accanto agli altri nell’elaborazione di una risposta alla sfida rappresentata dalla rapida e profonda modificazione dell’aspetto fisico del mondo<sup>4</sup>, quella fase rappresentò anche un momento di consolidamento e di assunzione di autonomia da parte di entrambe le discipline.<sup>5</sup>

Le note che seguono si riferiscono appunto a quella stagione di crescita, privilegiando però qualità e modalità del processo, più che i suoi aspetti, per dir così, quantitativi: ciò che interessa è qui il sistema di ricezione e organizzazione dei nuovi dati all’interno di una struttura dotata di senso. In questa prospettiva, la scoperta europea dell’America sarà – paradossalmente – meno rilevante dell’elaborazione di un linguaggio in grado di garantirne la metabolizzazione da parte del sistema culturale europeo<sup>6</sup>. D’altra parte, tale elaborazione dovette di necessità prendere forma a partire

<sup>3</sup> Citato in A. D. VON DEN BRINCKEN, *Mappa Mundi und Chronographie*, in “Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters”, XXIV, 1968, p. 127.

<sup>4</sup> Anche se con differenti velocità di marcia: cfr. U. TUCCI, *Atlante*, in *Enciclopedia*, vol. II (*Ateo-Ciclo*), Torino, 1977, pp. 33, 42-43.

<sup>5</sup> Cfr. M. QUAINI, *L’immaginario geografico medievale, il viaggio di scoperta e l’universo concettuale del grande viaggio di Colombo*, in S. PITTALUGA (a cura di), *Relazioni di viaggio e conoscenza del mondo fra Medioevo e Umanesimo*, Atti del V Convegno internazionale di studi dell’Associazione per il Medioevo e l’Umanesimo latini (Genova, 12-15 dicembre 1991), in “Columbeis”, V, 1993, p. 265.

<sup>6</sup> Cfr. M. MILANESI, *La rinascita della geografia dell’Europa. 1350-1480*, in S. GENSINI (a cura di), *Europa e Mediterraneo tra Medioevo e prima età moderna: l’osservatorio italiano*, Atti del III Convegno internazionale del Centro di Studi sulla civiltà del tardo Medioevo (San Miniato, 2-7 ottobre 1990), Pisa, 1992, p. 35.

dall'esistente: idee, valori, pregiudizi che interagendo con nuovi eventi e nuovi dati produssero moduli interpretativi ed espressivi più duttili e ricchi. Non basta: dal momento che il contatto fra tradizione europea e realtà del Nuovo Mondo non comportò solamente la sostituzione delle parti obsolete e usurate dell'edificio culturale europeo, sì da consentire adeguata espressione a una realtà fisica e antropologica più complessa. Tra i contemporanei, Francesco Guicciardini comprese benissimo che quelle novità spingevano i loro effetti ben oltre tale piano, insidiando perfino la tranquillità dei teologi<sup>7</sup>. Ciò significa che i meccanismi profondi messi in movimento nella cultura europea dall'esperienza delle scoperte provocarono una minaccia di destabilizzazione dell'equilibrio complessivo, dato l'elevato grado di interconnessione delle singole componenti (i singoli discorsi disciplinari). Del resto, la "morte" degli dei incaici<sup>8</sup> non sta forse a dimostrare che una delle poste in gioco nell'incontro tra l'Europeo e l'indiana America poteva essere lo smarrimento del senso del mondo? Uno dei percorsi della modernità europea risiede appunto nelle strategie di risposta elaborate per fare fronte a questa minaccia, in un processo difficile, anche se coronato dal successo, di ridefinizione e riattribuzione di senso a un mondo mutato. Di tali strategie, il linguaggio geo-cartografico si caratterizza come momento integrante e significativo.

Torniamo per un momento all'immagine di partenza: essa cattura un attimo, quello dello smarrimento – forse reciproco – generato dalla presa d'atto di ciò che, qui e ora, appare irriducibile a sè. Quanto dura quell'attimo? Quanto tempo trascorre prima che, per amore o per forza, maturi un compromesso accettabile tra una tradizione modellata dalle sue certezze e ciò che, per il fatto stesso di esistere, vi si oppone? In altri termini, quali sono stati tempi e ritmi della modernità? E, per quanto concerne il limitato territorio della geografia e cartografia rinascimentali, saranno da rubricare all'insegna della continuità o della frattura dirompente?<sup>9</sup>

Il modificarsi del panorama intellettuale all'insegna di una rapida, indiscutibile frattura: questa la chiave di lettura adottata in anni recenti da W. G. L. Randles, in un libro dedicato allo strutturarsi della concezione,

<sup>7</sup> *Storia d'Italia*, L. VI, cap. IX: «Né solo ha questa navigazione confuso molte cose affermate dagli scrittori delle cose terrene, ma dato, oltre a ciò, qualche ansietà agli interpreti della scrittura sacra.»

<sup>8</sup> Cfr. N. WACHTEL, *La visione dei vinti. Gli indios del Perù di fronte alla conquista spagnola*, Torino, 1977 (1977<sup>2</sup>), pp. 38-42.

<sup>9</sup> Come quella di cui parla J. A. LEVENSON, in *Circa 1492: History and Art*, in J. A. LEVENSON (ed.), *Circa 1492 Art in the Age of Exploration*, Washington-New Haven, 1991, p. 21.

che è anche nostra, di globo terracqueo. Non solo si verificò, secondo Randles, una «mutation épistémologique rapide», ma la cronologia all'interno della quale si dispiegò è definita in termini precisi e ridotti: tra 1480 e 1520<sup>10</sup>. Si tratta di una ricostruzione che ha ricevuto consensi, ma anche critiche di notevole peso<sup>11</sup>. Non interessa, qui, il ripeterle; va però osservato che l'argomento centrale del libro figura come motivo di razionalità emergente dalle approssimazioni dei secoli precedenti, disegnando così, a edificazione del lettore odierno, un percorso familiare, la cui apparente linearità può essere però affermata solo a patto di trascurare il rumore di fondo, altrimenti assordante, delle permanenze o ritorni di idee e posizioni più o meno datate e delle contaminazioni tra concezioni vecchie e nuove, che disegnano un tragitto assai più accidentato e meno *artificiel*<sup>12</sup> di quanto la ricostruzione di Randles non consenta di apprezzare.

In un periodo certamente posteriore a quello in cui Randles colloca l'origine della concezione moderna di globo terracqueo, sul foglio di guardia di una copia a stampa degli *Statuti* della città di Faenza veniva disegnato uno schizzo del mondo (figura 1) dal sapore nuovo e antico al tempo stesso<sup>13</sup>. Qui, una serie di 4 cerchi concentrici tracciati con il compasso, che alludono certamente alle sfere dei cieli aristotelici, contornano un cerchio quadripartito in cui vanno a iscriversi i nomi di quattro continenti: Europa, Asia, Africa, America. In calce al disegno e a fianco di quello che nelle intenzioni dell'autore doveva raffigurare una sorta di

<sup>10</sup> W. G. L. RANGLES, *De la terre plate au globe terrestre. Une mutation épistémologique rapide, 1480-1520*, Paris, 1980 (tr. it. Firenze, 1986); dello stesso, v. anche *Classical Models of World Geography and Their Transformation following the Discovery of America*, in W. HAASE - M. REINHOLD (eds.), *The Classical Tradition and the Americas*, vol. I, Part 1, *European Images of the Americas and the Classical Tradition*, Berlin, 1993, pp. 5-76 (con un impianto generale simile a quello del testo precedente).

<sup>11</sup> Cfr. C. VIVANTI, *Pio II e la cultura geografica del suo tempo*, in S. GENSINI (a cura di), *Europa e Mediterraneo*, cit., in part. pp. 132-133; il testo è poi comparso come *Gli umanisti e le scoperte geografiche*, in A. PROSPERI - W. REINHARD (a cura di), *Il Nuovo Mondo nella coscienza italiana e tedesca del Cinquecento*, Bologna, 1992, pp. 327-349 (cfr. in part. pp. 334-336).

<sup>12</sup> Così P. GAUTIER DALCHÉ, *La Descriptio Mappe Mundi de Hugues de Saint-Victor*, Paris, 1988, p. 119 e nota 9, per l'accusa a Randles di una «torsion systématique» delle fonti patristiche e medievali.

<sup>13</sup> *Magnificae Civitatis Faventiae Ordinamenta Novissime recognita et reformati ac in lucem edita...*, Faventiae, per Ioannem Mariam de Simonetis anno dominicae incarnationis MDXXVII, die xxiiii decembris. Mancano elementi per una datazione più precisa: ovviamente, il *terminus post quem* è rappresentato dal dicembre 1527, data di pubblicazione del testo, che è conservato presso l'Archivio comunale di Faenza, serie *Collezione Statuti*, n. 1.

Devo la segnalazione alla cortesia di Carla Penuti, che ringrazio.

pedistallo, compare la firma di un *Jacobus De Alexandris de Faventia*, su cui non si sono rintracciate altre notizie: forse, l'autore dell'immagine. Quanto possiamo stabilire su di lui si riassume nella sua disponibilità di un testo politico/giuridico; nella calligrafia incerta (il che potrebbe essere imputato tanto a scarsa dimestichezza con la scrittura quanto a un'età avanzata); nella capacità di usare uno strumento tecnico elementare come il compasso. Ciò è molto poco, ma basta ad individuarlo come personaggio appartenente a un gruppo sociale per lo meno intermedio, che doveva aver affrontato un *iter* di formazione. E dunque l'immagine, nonostante la sua schematicità e anzi, in parte, proprio per questo, si presta a qualche considerazione. Essa traduce in termini di cartografia elementare le cognizioni geografiche di Jacobus, optando per una resa geometrico-simbolica delle parti del mondo, che prescinde da qualsiasi tentativo di delineazione dei contorni reali<sup>14</sup>. Diviso il cerchio della terra in quattro spicchi uguali, egli colloca nei due a nord l'Europa (a sinistra) e l'Asia (a destra); a sud trovano posto l'America (a sinistra) e l'Africa (a destra). Ma la scritta abbreviata «Afra», per Africa, corregge un precedente errore: qui, in prima battuta, Jacobus aveva scritto infatti «Asia», dedicando quindi a questo continente l'intero emisfero orientale. In tal modo, egli ripeteva la partizione dei mappamondi definiti «T/O»: si tratta di un notissimo modulo rappresentativo dello spazio, riconducibile a Isidoro di Siviglia e riprodotto innumerevoli volte in seguito, in opere manoscritte e a stampa. Modulo simbolico e metaforico, innanzi tutto: T e O stanno per *Terrarum Orbis*, senza contare che nella T è identificabile la croce, con il che è l'immagine stessa della Passione a iscriversi al centro dello spazio<sup>15</sup>. Infatti, il perimetro della O coincide con l'oceano disposto tutt'attorno all'*ecumene* abitabile, mentre i due assi perpendicolari della T inscritta all'interno della lettera precedente rappresentano, oltre ai due bracci della croce, reali fiumi e mari che separano le tre parti dell'*ecumene*. Per dirlo con i versi un po' grezzi della *Sfera* di Leonardo Dati, 144 ottave di grande successo composte verso il 1420 e destinate a lunga vita e larga fortuna,

<sup>14</sup> Cfr. R. SHIRLEY, *The Mapping of the World. Early Printed World Maps, 1472-1700*, London, 1984, p. 165, per il mappamondo a trifoglio di Heinrich Bünting (1581), ove l'America, non inseribile nella struttura tripartita (dettata dal fatto che il trifoglio figura nello stemma dei Bünting) è disegnata "fuori campo"; anche questo esempio attesta la forza del modello.

<sup>15</sup> Cfr. D. WOODWARD, *Medieval Mappaemundi*, in J. B. HARLEY - D. WOODWARD (a cura di), *The History of Cartography*, vol. I: *Cartography in Prehistoric, Ancient, and Medieval Europe and the Mediterranean*, Chicago-London, 1987, p. 334.

«Un T dentro ad un O mostra il disegno // Come in tre parti fu diviso il Mondo // E la superiore è il maggior regno // Che quasi piglia la metà del tondo, // ASIA chiamata: il gambo ritto è segno // che parte il terzo nome dal secondo: // AFRICA, dico, da EUROPA: il mare // Mediterran tra esse in mezzo appare.»<sup>16</sup>

Ma il gioco delle metafore è anche più complesso: poiché se la divisione tripartita del mondo era necessitata dalla natura trinitaria di Dio come dalle Scritture, che assegnavano ai tre figli di Noè il popolamento della terra, essa poteva del pari richiamare alla mente (fors'anche in un fantino del Cinquecento) il suo corrispettivo sociale e dunque il modello di una società divisa in sacerdoti, guerrieri e contadini, diffusi ben oltre la Francia del Nord, sua zona d'elaborazione: il passaggio dall'uno all'altro piano non è arbitrario, ed è anzi presente nell'iconografia contemporanea, che a volte evidenzia un mappamondo «T/O» accanto alle immagini dei tre ordini.<sup>17</sup>

Dunque Jacobus sembra dapprima seguire meccanicamente questo venerabile modello: è quanto suggerito dall'errata duplicazione di «Asia», poi corretta con «Africa». E ciò che scardina l'ossatura tripartita è la presenza, non prevista dal modello ma evidentemente ormai troppo ingombrante per potere essere ignorata, di una quarta parte del mondo: a cui Jacobus si dispone a trovare spazio, finendo per forzare la logica originaria. È infatti per consentire l'inserimento dell'America nel settore occidentale che l'Africa è stata spostata verso oriente, rimpiazzando metà dell'Asia; in tal modo va smarrita la conformità alla realtà geografica che il modulo «T/O» suggeriva, separando Africa ed Europa per mezzo del tratto verticale della T, raffigurante il Mediterraneo.

Gli umanisti e i filosofi i cui testi costellano le pagine del libro di Randles non hanno certo molto in comune con Jacobus de Alexandris e non ci si stupirà troppo del fatto che il rozzo schizzo di quest'ultimo non sia in linea con le loro raffinate riflessioni. Peraltro, il suo disegno interessa proprio in quanto esplicita il senso di quanto più sopra abbiamo chiamato «rumore di fondo», ossia la persistenza dei vecchi schemi mentali all'interno dei quali i nuovi dati devono trovare collocazione, spesso provocando la perdita di coerenza dell'insieme. Per meglio intenderne le capacità

<sup>16</sup> L. DATI, *La sfera*, Libro III, 11. Cito dalla edizione curata da G. Daelli, Milano, 1865 (rist. anast. Bologna, 1975). L'attribuzione dell'opera non è del tutto certa: Cfr. P. VITI, *Dati, Leonardo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XXXIII, Roma, 1987, pp. 40-44.

<sup>17</sup> Cfr. O. NICCOLI, *I sacerdoti, i guerrieri, i contadini. Storia di un'immagine della società*, Torino, 1979, figg. 6, 9, 10. I criteri gerarchici espressi da Gilberto di Limerick, *ivi*, p. 25, aiutano a identificare le corrispondenze tra i due modelli: l'Asia, terra del sacro, è al vertice della gerarchia, seguita da Europa e infine dall'Africa.

di resistenza, sarà ora opportuno rendere più esplicite le complesse implicazioni delle antiche modalità di rappresentazione del mondo.

## 2. *Mappamondi medievali*

Per lungo tempo la storia della cartografia ha tenuto fede a una concezione evolucionistica, secondo la quale la disciplina sarebbe progredita lungo un percorso dispiegantesi dal pressappoco alla precisione. Preoccupati di misurare la distanza delle carte storiche dal modello ottimale incarnato dai prodotti occidentali contemporanei, gli studiosi finivano per trascurare o mistificare molti elementi informativi offerti dalle carte, ma scarsamente leggibili alla luce dei loro obiettivi. Nel corso degli ultimi trent'anni è maturato un atteggiamento diverso, che mira a contestualizzare le carte in quanto «*mémoire de la mémoire*»<sup>18</sup>: se esse sintetizzano l'immagine del mondo elaborata da una data civiltà, è inevitabile che contengano tracce, più o meno profonde, del senso che ogni civiltà attribuisce allo spazio.<sup>19</sup>

Si è così accresciuta la consapevolezza della natura simbolico-allegorica di tale cartografia<sup>20</sup>: per limitarci alle grandi *mappaemundi* prodotte tra XII e XIV secolo, si è sottolineato come esse ripropongano all'occhio dell'osservatore un quadro stabile nelle sue strutture fondamentali, quello di una geografia moralizzata<sup>21</sup> implicante una visione globale dell'universo. La sfera della terra costituisce il centro di un sistema cosmologico gerarchizzato e armonioso, condiviso e perciò rassicurante, il cui aristotelismo di fondo sarebbe stato amplificato e diffuso ancora in pieno Cinquecento da un'abbondante letteratura<sup>22</sup>. A sua volta, l'*ecumene* ha biso-

<sup>18</sup> Così M. PELLETIER, *Préface* a Id. (éditeur), *Géographie du monde au Moyen Âge et à la Renaissance*, Paris, 1989, p. 2.

<sup>19</sup> Cfr. D. WOODWARD, *Medieval Mappaemundi*, cit., pp. 286-370 (in part. pp. 288, 342-343) e la discussione delle questioni di metodo e di interpretazione offerta in P. GAUTIER DALLCHÉ, *La Descriptio*, cit., pp. 117-127.

<sup>20</sup> Per un'indicazione circa un significato «più filosofico che non allegorico», cfr. J. SCHULZ, *Mappe come metafore: cicli murali cartografici nell'Italia del Rinascimento*, in Id., *La cartografia tra scienza e arte. Carte e cartografi del Rinascimento italiano*, Ferrara-Modena, 1990, p. 103.

<sup>21</sup> Cfr. J. SCHULZ, *La veduta di Venezia di Jacopo de' Barbari: cartografia, vedute di città e geografia moralizzata nel Medioevo e nel Rinascimento*, ivi, pp. 13-63.

<sup>22</sup> Dalla *Commedia* dantesca alla *Sfera* di Sacrobosco alla *Margarita philosophica* di Gregor Reisch: cfr. C. VIVANTI, *Pio II e la cultura geografica*, cit., pp. 125-129; A. GRAFTON (with A. Shelford and N. Siraisi), *New Worlds, Ancient Texts. The Power of Tradition and the Shock of Discovery*, Cambridge (Mass.) and London, 1992, pp. 14-22.

gno di un luogo attorno al quale costruire il proprio ordine, una sorta di centro del centro: Gerusalemme, città sacra, assolve sovente<sup>23</sup> a tale funzione.

La posizione della terra nella macchina del mondo non va esente da ambiguità: può essere indizio di eminenza (la terra come perno stabile di un universo perennemente in movimento), ma altresì di inferiorità, dato che essa è la più piccola delle sfere, quella che occupa il luogo più basso; la sua massa le conferisce inoltre una pesantezza il cui senso metaforico rinvia immediatamente a un connotato morale<sup>24</sup>. È del resto un'ambiguità necessaria, nella misura in cui proprio tra gli opposti estremi in essa contenuti si iscrive il percorso dalla perdizione alla salvezza; percorso degli uomini, che si dispiega in tutti i luoghi dello spazio e nella totalità del tempo<sup>25</sup>: cosicché «tra storia e profezia non c'è differenza di qualità»<sup>26</sup>. Questo legame strettissimo tra *personae*, *tempora* e *loca* da cui, secondo Ugo di San Vittore, dipende la *cognitio* [...] *rerum gestarum*, esalta il ruolo della conoscenza geografica<sup>27</sup> e rende legittima, per altro verso, l'ambizione dei grandi mappamondi di fornire rappresentazione non solo dello spazio, ma altresì del tempo: di tutto il tempo, dalle origini dei Progenitori nel Paradiso Terrestre al giorno del giudizio<sup>28</sup>, in un percorso che si dispiega in senso orario, spostando il baricentro della vicenda umana dall'estremo oriente all'estremo occidente passando attraverso tutte le civiltà. D'altra parte, i cieli superiori non restano spettatori distaccati della vicenda terrena: una fitta rete di influenze e corrispondenze si intesse tra gli astri e gli uomini, tra macro e microcosmo, legati in una unica grande catena i cui estremi sono retti dalla divina Provvidenza. Questa sintesi straordinaria non ammette zone d'ombra, non offre spiragli all'irruzione di novità inattese. Tutto è previsto, tutto ha un suo luogo: non restano escluse la ricchezza e la varietà della natura, né l'antropologia fantastica e mo-

<sup>23</sup> Soprattutto nei secoli XIII e XIV: cfr. D. WOODWARD, *Medieval Mappaemundi*, cit., p. 342. Il suo ruolo di centro organizzatore dello spazio può essere assunto da altri luoghi.

<sup>24</sup> Cfr. D. LECOQ, *Le Mappemonde du Liber Floridus ou La Vision du Monde de Lambert de Saint-Omer*, in "Imago Mundi", XXXIX, 1987, pp. 12-13, 44.

<sup>25</sup> P. GAUTIER DALCHÉ, *La Descriptio*, cit., pp. 108-111.

<sup>26</sup> B. GUENÉE, *Storia e cultura storica nell'occidente medievale*, Bologna, 1991 (1980), pp. 23-24.

<sup>27</sup> Almeno, dopo il XII secolo: cfr. P. GAUTIER DALCHÉ, *L'espace de l'histoire: le rôle de la géographie dans les croniques universelles*, in *L'historiographie médiévale en Europe*, Actes du colloque (Paris, 29 mars-1 avril 1989), Paris, 1991, pp. 287-299.

<sup>28</sup> D. WOODWARD, *Medieval Mappaemundi*, cit., p. 335. Di qui, anche, la possibilità di istituire analogie tra *mappaemundi* e cronache.



struosa che l'europeo, viaggiatore o sedentario, ha collocata nelle plaghe meridionali. L'immagine – «libro dei semplici e degli idioti», per San Gregorio – è anche animata da esplicita vocazione pedagogico-didattica<sup>29</sup>. Vi si ritrova tutto ciò che bisogna sapere e ricordare, pertanto il suo effetto sugli uomini di buona volontà non può che essere tranquillizzante, sia per il criterio ordinatamente gerarchico che l'informa, sia perché la meta ultima del tutto è data per dir così dalle braccia di Dio, in cui l'universo intero trova il senso definitivo, la più alta giustificazione: per questo il corpo di Cristo si confonde nel disegno della mappa di Ebstorf, o – nella ricostruzione della *mappamundi* di Ugo da San Vittore messa a punto da Danielle Lecoq<sup>30</sup> – giganteggia alle spalle di un mondo intriso della presenza del sacro.

D'altra parte, questa presenza divina trova la propria motivazione anche rispetto ad un altro ordine di ragioni. Solo l'occhio di Dio può godere del privilegio, negato agli uomini, di uno sguardo zenitale, e monopolio della divinità sarà anche l'effetto di quello sguardo, ossia la riproduzione dell'immagine del mondo: il cartografo, come il profeta, guarda dunque il mondo con gli occhi di Dio. Si tratta di un motivo antico, dotato di evidenti risvolti sul piano politico. Nella Roma imperiale i mappamondi monumentali, collocati in spazi consacrati, furono gradualmente monopolizzati dal potere poiché solo l'imperatore, incarnazione divina, può decidere di far approntare carte del suo dominio: attraverso di esse si manifesta la sottomissione del mondo intero alla sua autorità<sup>31</sup>. Anche in questo caso, si tratta di atteggiamenti mentali che si inseriscono in una prospettiva di lungo periodo.<sup>32</sup>

Sarà bene aggiungere, però, che ricchezza e intensità degli elementi simbolici contenuti nelle grandi *mappaemundi* non ne esauriscono affatto le potenzialità, in ordine a una concezione positiva della conoscenza. Il loro linguaggio non rifugge dalla specificità geografica e soprattutto le

<sup>29</sup> Cfr. P. GAUTIER DALCHÉ, *La Descriptio*, cit., pp. 100-115.

<sup>30</sup> D. LECOQ, *Le "Mappemonde" du De Arca Noe Mystica de Hugues de Saint Victor (1128-1129)*, in M. PELLETIER (éditeur), *Géographie du Monde*, cit., pp. 9-31.

<sup>31</sup> P. ARNAUD, *L'affaire Mettius Pompusianus ou le crime de cartographie*, in "Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité", VC, 1983, fasc. 2, pp. 677-699.

<sup>32</sup> Come attestano le immagini di Cristo, o dell'imperatore, in trono con la sfera del mondo nella sinistra: Cfr. *ivi*, pp. 696-697; per i riferimenti all'iniziativa, attribuita a Giulio Cesare, di una misurazione generale dell'*omnis orbis* contenuti nella mappa di Hereford (ca. 1290), Cfr. O. A. W. DILKE, *Maps in the Service of the State: Roman Cartography to the End of the Augustan Era*, in *The History of Cartography*, vol. I, cit., pp. 205-206.

maggiori manifestano per più aspetti<sup>33</sup> una crescente accuratezza nella delineazione dei contorni, oltre che forti interessi geografici. Ciò appare contraddittorio, in fondo: com'è possibile aggiungere nuovi dati ad un insieme divino, e quindi immutabile? Questa però fu, di fatto, la strada seguita; di conseguenza si è sottolineato con forza e opportunamente come il mondo rappresentato dalle *mappaemundi* apparisse, agli occhi dei contemporanei, *anche* nella concretezza dei suoi termini reali.<sup>34</sup>

Si potrà dunque comprendere come i modelli medievali di rappresentazione dello spazio e gli apparati testuali che ne costituivano parte integrante configurassero discorsi corrispondenti solo in parte alle discipline da noi definite "cartografia" e "geografia". Il loro territorio era al tempo stesso più vasto, dal momento che il loro referente era uno spazio sacralizzato, un mondo concepito come «manifestazione [...] della visione del regno e della potenza dello spirito»<sup>35</sup>, e più limitato, nella misura in cui i processi di razionalizzazione dello spazio, la sua sottomissione ad una logica matematico-scientifica vi erano scarsamente rappresentati o del tutto assenti<sup>36</sup>. Si tratta in effetti di differenti ordini di linguaggio; il processo di sostituzione dell'uno all'altro — in cui consiste la modernizzazione, in questo ambito — non poté aver luogo senza intaccare l'equilibrio di radicati meccanismi psicologici. In altri termini, esso poté svilupparsi solo a prezzo di una crisi culturale di vasta portata, che appunto per le sue implicazioni profonde non poté risolversi speditamente: nelle parole di P. Zumthor, è «dal XIII al XVII secolo [che] lo spazio è uscito dal mondo interiore dell'uomo, per diventare perfetta exteriorità.»<sup>37</sup>

Tanto meno questo processo può essere presentato nei termini lineari

<sup>33</sup> Per le qualità di geografo di Ugo di San Vittore, cfr. P. GAUTIER DALCHÉ, *La Descriptio*, cit., pp. 108-115. Cfr. inoltre A. WOLF, *News on the Ebstorf World Map: Date, Origin, Authorship*, in M. PELLETIER (éditeur), *Géographie du Monde*, cit., pp. 51-68; P. BARBER - M. P. BROWN, *The Aslake World Map*, in "Imago Mundi", XLIV, 1992, pp. 24-44 (per l'integrazione su di un mappamondo tradizionale trecentesco di dati nuovi, desunti da una carta nautica); P. BARBER, *The Eversham World Map: A Late Medieval English View of God and the World*, in "Imago Mundi", XLVII, 1995, pp. 13-33 (interesse per la realtà geografica dell'Inghilterra contemporanea in una *mappaemundi* del tardo Trecento).

<sup>34</sup> Cfr. P. GAUTIER DALCHÉ, *La Descriptio*, cit., p. 120.

<sup>35</sup> A. DUPRONT, *Il sacro. Crociate e pellegrinaggi. Linguaggi e immagini*, Torino, 1993 (1987), p. 187, e cfr. P. ZUMTHOR, *La misura del mondo. La rappresentazione dello spazio nel Medio Evo*, Bologna, 1995 (1993), p. 50, per le interrelazioni tra individuo e spazio circostante che impediscono l'identificazione di quest'ultimo come semplice "accidente topografico".

<sup>36</sup> Cfr. D. WOODWARD, *Maps and the rationalization of geographic space*, in J. A. LEVENSON (ed.), *Circa 1492*, cit., pp. 83-87.

<sup>37</sup> P. ZUMTHOR, *La misura del mondo*, cit., p. 31.

in cui lo ha descritto J. H. Elliott, in un breve articolo dedicato all'impatto delle scoperte americane sulla cultura europea: dopo aver ironizzato su quella che definisce «Whiggish interpretation of the historical process», finisce poi per ammettere che questo è per l'appunto il caso della geografia rinascimentale, poiché «certainly one could postulate a linear progression from ignorance to understanding for geographical information». In tal modo Elliott trascura il fatto che lo statuto di questo sapere (così diverso dalla concezione che noi gli attribuiamo) era all'epoca più rilevante di quanto egli sia disposto ad ammettere: non si tratta soltanto di un cumulo, più o meno abbondante, di dati più o meno esatti, ma di un settore che contribuisce alla coesione e al senso dell'insieme e che dunque ne condivide i mutamenti, ne segue il percorso di crisi lungo la stessa «winding road which twists back on itself, and involves retreats, advances, and more than one false start.»<sup>38</sup>

### 3. Un nuovo ordine

D'altronde non bisognò certo attendere la scoperta dell'America perché il processo di modificazione delle concezioni spaziali avesse inizio. Nell'incisione di Van der Straet da cui siamo partiti, l'Europeo, a differenza dell'America, è ben vestito: possiede già gli strumenti e le metodologie che gli consentiranno di affrontare vittoriosamente la prova di quell'incontro.

La rappresentazione dello spazio iniziò a cambiare dalla fine del XIII secolo, con l'affermazione della cartografia nautica: una cartografia empirica e destinata all'uso pratico, dedicatasi prevalentemente alla raffigurazione di aree regionali, raggiungendo in ciò risultati di ammirevole aderenza all'aspetto reale della superficie terrestre, grazie all'uso di due parametri: la distanza tra i diversi luoghi e le direzioni stabilite in base alla bussola<sup>39</sup>. Circa un secolo più tardi, il cambiamento si intensificò grazie

<sup>38</sup> J. H. ELLIOTT, *Renaissance Europe and America: A Blunted Impact?*, in F. CHIAPELLI (ed.), *First Images of America. The Impact of the New World on the Old*, Berkeley-Los Angeles-London, 1976, vol. I, p. 15.

<sup>39</sup> Cfr. U. TUCCI, *Atlante*, cit., p. 41; Id., *La carta nautica*, in S. BIADENE (a cura di), *Carte da navigar. Portolani e carte nautiche del Museo Correr, 1318-1732* (catalogo della mostra), Venezia, 1990, pp. 9-19; M. de la RONCIÈRE - M. MOLLAT DU JOURDIN, *Les portulans. Cartes marines du XIII<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle*, Fribourg, 1984; T. CAMPBELL, *Portolan Charts from the Late Thirteenth Century to 1500*, in J. B. HARLEY - D. WOODWARD (eds.), *The History of Cartography*, vol. I, cit., pp. 371-463; C. ASTENGO, *La cartografia nautica mediterranea*, in M. MILANESI (a cura di), *L'Europa delle carte. Dal XV al XIX secolo. Autoritratti di un continente* (catalogo della mostra), Milano, 1990, pp. 21-25.

all'assimilazione della lezione di Tolomeo: con la diffusione della *Geographikè Uphégesis*<sup>40</sup>, la cartografia entrava in una dimensione decisamente scientifica, basando la rappresentazione dello spazio sul reticolato matematico dei meridiani e paralleli. Andrà in primo luogo sottolineata l'origine italiana delle nuove realtà: non tanto per amor di patria, quanto per ricondurle entrambe a una matrice esplicativa comune, l'affermazione delle borghesie urbane centro-settentrionali e delle loro ambiziose mire di espansione economica e culturale. Il mondo diventa «improvvisamente estroverso»<sup>41</sup>: le rette che nelle carte nautiche o in quelle tolemaiche ricoprono l'intera superficie diventeranno ben presto le linee di irradiazione del modello europeo di civiltà, all'insegna della ferrea volontà conquistatrice degli «uomini dell'età nostra, molto più che gli antichi industriosi e arrisicati nel cercare il mondo», uomini che andranno «rivolgendosi dintorno a tutta la rotondità della terra per saziar la loro immensa cupidità ed avarizia.»<sup>42</sup>

La nuova cartografia europea registra questo desiderio del mondo esterno traducendolo nel linguaggio tecnico di un nuovo ordine. Mentre i mappamondi medievali insistevano sulla funzione essenziale di un centro ordinatore e gerarchizzante, le carte nautiche e tolemaiche rigettano tale impostazione proprio a partire dal criterio di organizzazione dello spazio: prive di un centro riconoscibile, guidano lo sguardo dell'osservatore lungo il reticolato delle linee che percorre la carta da un margine all'altro, in una tensione ad annettere sempre nuove periferie<sup>43</sup>. Certo, tra cartografia nautica e tolemaica, il futuro avrebbe decisamente optato per la seconda: è quindi importante capirne le caratteristiche.

Si trattò di un trionfo propiziato dagli umanisti: uomini che avevano forse più reverenza per il metodo filologico che non per le *auctoritates* a cui lo applicavano. Questo spiega come la *Geografia* (testo, com'è noto, eminentemente non narrativo, le cui lunghe liste di dati numerici sono più di altri soggette a deterioramento) sia stata vista, tra Quattro e Cinquecen-

<sup>40</sup> Tradotta nel 1409 o 1410 da Jacopo d'Angelo di Scarperia. Sulla comparsa del termine "geografia" cfr. M. MILANESI, *La rinascita della geografia*, cit., pp. 45-50; sulla fortuna di Tolomeo, cfr. Id., *Testi geografici antichi in manoscritti miniati del XV secolo*, in S. PITTALUGA (a cura di), *Relazioni di viaggio e conoscenza del mondo*, cit., pp. 341-362.

<sup>41</sup> P. ZUMTHOR, *La misura del mondo*, cit., p. 30.

<sup>42</sup> G. B. RAMUSIO, *Navigazioni e viaggi*, a cura di M. Milanesi, vol. II, Torino, 1979, p. 990.

<sup>43</sup> Cfr. S. J. EDGERTON, Jr., *From Mental Matrix to Mappamundi to Christian Empire: the Heritage of Ptolemaic Cartography in the Renaissance*, in D. WOODWARD (ed.), *Art and Cartography. Six Historical Essays*, Chicago and London, 1987, pp. 15-16.

to, come un codice da ricondurre alla lezione originaria<sup>44</sup>. Del resto, Tolomeo stesso comunicava un'idea della geografia come scienza che necessita di continue verifiche, che si crea per accumulazione e sostituzione di dati e ipotesi. Così neppure questo autorevolissimo testo è insostituibile, in linea di principio: anche perché esso dichiara la propria provvisorietà. I 180° di longitudine su cui si distende la rappresentazione non sono delimitati, a est e a sud, da confini certi; sul margine meridionale, la scritta «Terra incognita secundum Ptolemaeum» suona come un invito ai colleghi rinascimentali del geografo alessandrino a completarne l'opera. Infine, la già ricordata assenza di un centro organizzatore dello spazio si traduce in una rappresentazione non ideologica, non gerarchica; semmai, ne è elemento essenziale il reticolo matematico dei meridiani e paralleli, che rinvia alla valenza strumentale della *Geografia*, testo che insegna a costruire carte.<sup>45</sup>

In estrema sintesi, le nuove cartografie affermatesi tra il XIV e il XV secolo abbandonarono la visione ordinata e gerarchica, ma anche rigida e dogmatica, del mondo e del cosmo medievale per un dispositivo metodologico geometrico, rigoroso, riproducibile ma anche elastico in quanto falsificabile, dunque emendabile all'infinito: in consonanza, non a caso, con gli sviluppi della scienza moderna. In tal modo, l'Europa si dotò per tempo di un antidoto intellettuale che le avrebbe consentito di superare senza molti danni lo *shock* delle scoperte americane.

#### 4. Contaminazioni

È bene ricordare che le grandi scoperte si verificarono e ricevettero le prime letture all'interno del clima culturale umanistico-rinascimentale dove, per quanto riguarda geografia e cartografia, il contrasto tra vecchi e nuovi linguaggi non impedì la reciproca influenza e contaminazione, in una situazione caratterizzata dalla molteplicità dei registri interpretativi prolungatasi più o meno, a seconda delle scuole, delle aree geografiche e

<sup>44</sup> Per il caso (estremo) di Bernardo Sylvano da Eboli, curatore della *Geographia* edita a Venezia nel 1511, cfr. G. GUGLIELMI-ZAZO, *Bernardo Silvano e la sua edizione della Geografia di Tolomeo*, in "Rivista geografica italiana", XXXII, 1925, pp. 37-56, 207-216; XXXIII, 1926, pp. 25-52, e R. A. SKELTON, *Bibliographical note*, in CL. PTOLEMAEUS, *Geographia*, Amsterdam, 1969.

<sup>45</sup> Su questa immagine duttile e antiautoritaria della *Geografia*, cfr. A. GRAFTON, *New Worlds, Ancient Texts*, cit., pp. 48-54.

financo degli orientamenti individuali<sup>46</sup>. Una convivenza di fatto è quella che si registra fra cartografia nautica e tolemaica, ben oltre il Cinquecento<sup>47</sup>. Meno scontate sono invece le molteplici forme di scambio tra novità e tradizione: qui, accanto al dato, indiscutibile anche se un po' generico nella sua globalità, di una lunga permanenza<sup>48</sup> sulle carte geografiche delle *mirabilia* antiche e medievali, ci si può richiamare a una nutrita serie di esempi, a partire dalle carte trecentesche del chierico pavese Opicino de Canistris, in cui i contraddittori universi simbolici dell'immaginario medievale e di una tecnica cartografica già sofisticata trovano una composizione forse estrema, e però sempre mirata alla decifrazione dei rapporti tra macro e microcosmo.<sup>49</sup>

A fine Trecento, la vicenda<sup>50</sup> relativa ai mappamondi commissionati dal mercante fiorentino Baldassarre degli Ubriachi al maiorchino Jacme Ribes e al genovese Francesco Becaria, cartografi operanti entrambi a Barcellona, fornisce più di un indizio della permanenza di concezioni antiche all'interno di una cornice nuova. I mappamondi sono destinati ai re d'Aragona, Navarra e Inghilterra, in segno di riconoscenza per i privilegi commerciali ottenuti dall'Ubriachi. La scelta del dono appare di per sé significativa: l'Ubriachi, mercante di gioielli e perle, preferisce regalare ai sovrani un oggetto carico di risonanze simboliche come il mappamondo, antico emblema del potere, ricollegandosi al passato anche per quanto concerne la monumentalità dei manufatti. La moderna cartografia nautica offre poi le nuove forme in cui la rappresentazione si dispiega<sup>51</sup>, e moderna è la logica del profitto in cui l'intero episodio va a iscriversi: le carte si giustificano in base all'utile conseguito attraverso l'esercizio della mercatura consentito dalla sovranità; allo stesso tempo, il contenzioso giudiziario tra il mercante e i cartografi circa il compenso sta a dimostrare che la *ratio* economica ha ridotto il valore simbolico della *imago mundi*: an-

<sup>46</sup> Cfr. L. BAGROW, *An Old Russian World Map*, in "Imago Mundi", XI, 1954, pp. 169-174, su di una mappa settecentesca derivata da fonti medievali e ancora ripubblicata nel sec. XIX.

<sup>47</sup> Cfr. W. G. L. RANGLES, *De la carte-portulan méditerranéenne à la carte marine du monde des grandes découvertes: la crise de la cartographie au XVI<sup>e</sup> siècle*, in M. PELLETIER (éditeur), *Géographie du Monde*, cit., pp. 125-131.

<sup>48</sup> Anche oltre il Cinquecento: cfr. U. TUCCI, *Atlante*, cit., pp. 42-51.

<sup>49</sup> Cfr. su questo G. ROMANELLI, *Città di costa. Immagine urbana e carte nautiche*, in S. BIADENE, *Carte da navigar*, cit., pp. 20-32.

<sup>50</sup> Su cui cfr. R. A. SKELTON, *A contract for world maps at Barcelona, 1399-1400*, in "Imago Mundi", XXII, 1968, pp. 107-113.

<sup>51</sup> Per le grandi dimensioni *ivi*, p. 109; cfr. inoltre, per la loro possibile associazione all'*Atlante catalano* del 1375 ca., T. CAMPBELL, *Portolan Charts*, cit., p. 430.

ch'essa non è più che una merce tra le altre.

Eppure, la vitalità di questo modulo rappresentativo non è affatto esaurita. Sarà l'Italia della Controriforma, disorientata da una pesante crisi politica e spirituale, ad avviare il recupero massiccio della geografia moralizzata in auge nel Medioevo: i grandi cicli di carte murali di Firenze (Guardaroba Nuova di Palazzo Vecchio); Venezia (Sala dello Scudo di Palazzo Ducale); Caprarola (Sala del Mappamondo di Palazzo Farnese); infine quelli della Terza loggia e della Galleria delle Carte geografiche, all'interno dei Palazzi Vaticani, trasmettono l'idea di un cosmo ordinato e regolato nei suoi ritmi dalla divina Provvidenza, o si fanno metafora della potenza politica di un Principe, o coniugano entrambi i motivi<sup>52</sup>. Nello stesso tempo, tuttavia, le carte danno spazio alle novità, sia nei termini di una rappresentazione aggiornata delle parti del mondo, sia in quelli dell'esigenza di scientificità espressa dal ricorso alla griglia tolemaica.<sup>53</sup>

Circa nel medesimo lasso di tempo, al di là delle Alpi, nella Ginevra riformata da Giovanni Calvino, il ricorso alla stessa antiquata immagine si tingeva negli stessi anni di motivazioni ben diverse: la grande carta pubblicata nel 1566-67 dal vicentino Giovanni Battista Trento e dall'incisore Pierre Eskrich utilizza il vecchio modulo rovesciandone consapevolmente i significati e mettendo a punto uno straordinario documento di propaganda antiromana, la *Mappe-monde nouvelle papistique*. Essa appare ricollegabile al linguaggio cartografico medioevale a partire da certe caratteristiche esterne, come le sue grandi dimensioni e la stretta associazione a un testo scritto; ma i contenuti non sono certo da meno. Dio e gli angeli, che nella descrizione di Ugo di San Vittore circondavano amorosamente il mondo, sono qui sostituiti dalle fauci del demonio, che fanno da cornice al «mondo papista»; una corona di teste diaboliche ne scandisce il perimetro, in corrispondenza del posto occupato, sulle carte nautiche, dalle teste dei venti. Si tratta di una cartografia «purement métaphorique», che ricorre all'allegoria ad ogni passo; allo stesso tempo, però, l'intera costruzione «obéit assez exactement aux principes de la science cosmographique», e va letta in collegamento allo schema tolemaico; i ri-

<sup>52</sup> J. SCHULZ, *Mappe come metafore*, cit.; A. PINELLI, *Sopra la terra, il cielo. Geografia, storia e teologia: il programma iconografico della volta*, in L. GAMBI - M. MILANESI - A. PINELLI, *La Galleria delle carte geografiche in Vaticano. Storia e iconografia*, Modena, 1996, pp. 99-127.

<sup>53</sup> Cfr. M. MILANESI, *Le ragioni del ciclo delle carte geografiche*, in *ivi*, pp. 73-98. Qui, l'insistenza – peraltro opportuna – sulle caratteristiche scientifico-tecniche del lavoro di Danti sembra voler sminuire il senso simbolico dell'insieme (cfr. ad es. p. 80). Ma i due livelli possono benissimo convivere.

ferimenti al Nuovo Mondo consentono poi l'individuazione delle terre rappresentate con l'America.<sup>54</sup>

Proprio nel rapporto diretto con quest'ultima la cultura geo-cartografica europea avrebbe manifestato i propri condizionamenti, derivanti per lo più dal convincimento che novità e cambiamento dovessero confermare la tradizione piuttosto che ostacolarla<sup>55</sup>. Ne offrì la prima e più nota dimostrazione l'idea di Colombo che le terre da lui scoperte appartenessero all'Oriente, ma dopo quella impostazione preliminare del problema molte altre testimonianze comprovano la difficoltà di articolare un linguaggio geografico tale da garantire un livello di conoscenza accettabile di quelle realtà. Così, il notevole successo del mondo insulare nei decenni successivi al 1492 si spiega per un verso con la difficoltà a superare la tradizionale tripartizione e ad ammettere l'esistenza di una quarta parte del mondo, autonoma e collocata su di un piano di parità<sup>56</sup>, per l'altro con la fortuna di tale motivo nella cultura antica e medievale<sup>57</sup>. Certo, non si tratta di supina adesione ai vecchi modelli, che vengono anzi sottoposti a notevole tensione per la difficoltà di far convivere tradizione e dati desunti dall'esperienza: lo dimostra in modo esemplare il planisfero moderno realizzato da Johann Ruysch per l'edizione romana della *Geographia* di Tolomeo (1507-1508). Qui, in una cartografia all'insegna della contamina-

<sup>54</sup> F. LESTRINGANT, *Une cartographie iconoclaste: "La Mapped-Monde nouvelle papistique" de Pierre Eskrich et Jean-Baptiste Trento (1566-1567)*, in M. PELLETIER, *Géographie du Monde*, cit., pp. 100; 102-105.

<sup>55</sup> Cfr. M. T. RYAN, *Assimilating New Worlds in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, in "Comparative Studies in Society and History", XXIII, 1981, pp. 523-524.

<sup>56</sup> Cfr. ad es. A. PROSPERI, *Attese millenaristiche e scoperta del Nuovo Mondo*, in *Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento*. Atti del III Congresso internazionale di Studi Gioachimiti (San Giovanni in Fiore, 17-21 sett. 1989), Casale Monferrato, 1991, p. 442 (a proposito di Isidoro Isolani). Sul Nuovo Mondo come appendice del Vecchio, cfr. M. MILANESI, *Arsarot o Anian? Identità e separazione tra Asia e Nuovo Mondo nella cartografia del Cinquecento (1500-1570)*, in A. PROSPERI - W. REINHARD (a cura di), *Il Nuovo Mondo*, cit., pp. 19-78.

<sup>57</sup> Si tratta di un elemento di rilievo già nella cultura greca: cfr. E. GABBA, *L'insularità nella riflessione antica*, in F. PRONTERA (a cura di), *Geografia storica della Grecia antica*, Roma-Bari, 1991, pp. 106-109. Molte pagine del libro di Marco Polo trasmettono il fascino del meraviglioso che si raccoglie e quasi si concentra nelle isole orientali, a partire dalla registrazione pignola, ma non per questo meno stupefatta, del loro numero: «In questo mare de Cin, secondo che dicono savi marinari che ben lo sanno, à bene vij<sup>m</sup> cccc xlviii isole de le quali le più s'abitano» (cfr. MARCO POLO, *Milione*, a cura di G. Ronchi, Milano, 1982, p. 221; a proposito dello stesso passo si vedano anche le osservazioni di J. LE GOFF, *L'Occidente medievale e l'Oceano Indiano: un orizzonte onirico*, in Id., *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, Torino, 1977, pp. 269-270). Sul tema, cfr. inoltre G. CARACI, *Colombo, Vespucci e il "miraggio insulare"*, in *Studi in onore di Pietro Silva*, Firenze, s.a., pp. 43-65.



zione, dell'armonizzazione dei nuovi dati al vecchio ordine, i maggiori problemi insorgono giusto a proposito dell'America: come farla entrare nel consueto orizzonte mentale? La spiegazione fornita da Ruysch a proposito di Haiti è istruttiva al riguardo:

«Dicit M[arcus] Paulus quod e portu Zaiton ad orientem 1500 miliaribus est insula magna valde dicta Sipangus, cuius habitatores sunt idolatre habentque proprium regem, nulli sunt tributarii, hic maxima copia est auri et omnium gemmarum generum; at quia insulae a nautis hispanorum invente hunc locum occupant, hanc insulam hic statuere non audemus, opinantes quam hispani Spagnolam vocant Sipangum esse, quandoquidem singula quae de Sipango scribuntur in Spagnolam inveniuntur, preter idolatriam.»<sup>58</sup>

Si noterà, qui, come della fonte antica venga rifiutato il toponimo, non la sostanza: dunque la correzione di particolari non mette in crisi la struttura generale. Con ciò, si resta nell'ambito delle strategie adottate più di un secolo prima dall'anonimo estensore della Aslake Map, che nel delineare le isole Canarie, scoperte di recente, modificò la geografia dei luoghi onde farle coincidere con le isole Fortunate di pliniana memoria<sup>59</sup>. Ancor più significativo è il fatto che la possibile identificazione di Haiti con il Cipango non costituisca un caso isolato. Caspar Vopel annotò «Zipangu nunc Hispaniola» nella sua carta del 1542<sup>60</sup>; l'eco ormai impallidita dell'equivoco sarebbe poi stata registrata, tra gli abitanti del posto e senza comprenderne l'origine, dal fiorentino Galeotto Cei: «Questa isola si chiama [...] la Spagnuola et in Indio Aitti, et, quanto al nome di Zipanga, mai lo sentii dire in que' paesi, et non so di dove si sia uscito.»<sup>61</sup>

Finché le «forme del passato» risultarono sufficientemente appaganti, il linguaggio attraverso il quale dare espressione alla «scoperta del mondo» restò inconscio, privo di espressione<sup>62</sup>. Tra queste forme, quelle dotate del fascino maggiore per gli uomini del Rinascimento furono com'è noto quelle classiche, alla cui composta perfezione essi sottomiserò ogni dubbio, anche quelli posti dai nuovi mondi, molto spesso raf-

<sup>58</sup> Cfr. D. L. McGUIRK, jr., *The Ruysch World Map: Census and Commentary*, in "Imago Mundi", XLI, 1989, pp. 133-141.

<sup>59</sup> Cfr. P. BARBER - M. P. BROWN, *The Aslake World Map*, cit., pp. 33-34.

<sup>60</sup> Citato da W. E. WASHBURN, *The Meaning of 'Discovery' in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, in "The American Historical Review", LXVIII, 1962, p. 17, nota 47.

<sup>61</sup> G. CEI, *Viaggio e relazione delle Indie*, a cura di F. Surdich, Roma, 1992, p. 4. Il testo è successivo al ritorno del Cei a Firenze, nel 1560. Non ho potuto vedere W. E. WASHBURN, *Japan on Early European Maps*, in "Pacific Historical Review", XXI, 1952, pp. 221-236.

<sup>62</sup> A. DUPRONT, *Spazio e umanesimo. L'invenzione del Nuovo Mondo*, a cura di G. Fragnito, Venezia, 1993 (1946), p. 31.

forzando la propria incrollabile fiducia nella profondità di conoscenza negli antichi saggi. Presentando i *Paesi novamente ritrovati*, il curatore Fracanzio da Montalboddo pregustava la rivincita sui detrattori di Plinio il Vecchio:

«Volentiere adesso io alderia la opinione de alcuni [...] li quali ardiscono imbrat-tarse la bocca contra de Plinio summo scriptor [...] existimante chello più presto cose incredibile et vane: che de alcuna verisimilitudine et verità scriva. Et per questo temerariamente el biasmeno de mendatio, persuadendose perché loro non hanno visto, né cognosciuto tal cose, né se ritrovano in questi nostri paesi, che né anche altrove siano. La opinione deli quali quanto sia futile et de niuno momento, le presente Navigatione in diversi paesi dal nostro continente disiuncte, mai più per memoria de homo cognosciute apertamente el dichiarano. Dove che veramente che tu consideri le moltiplice specie de li animali, de le piante, de le herbe, de li metalli, et pietre: o veramente la diversità de li lochi, et qualità del cielo, non meno cose ammirande et quasi incredibile se ritrovano che apresso della *Naturale historia* pliniana.»<sup>63</sup>

Peraltro, anche le opinioni del maestro di retorica Montalboddo vedono accrescere il loro peso per il fatto che considerazioni analoghe si ritrovano in tempi e luoghi e mentalità diversi: in una lettera sul viaggio di Vasco da Gama del mercante Bartolomeo Marchionni, anteriore di una decina d'anni<sup>64</sup>, come nella *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* del pastore ugonotto Jean de Léry, pubblicata nella seconda metà del Cinquecento<sup>65</sup>. Si tratta certo di un modo per addomesticare l'irriducibile novità di ciò che in seguito sarebbe stato definito come esotismo, assicurandone l'appartenenza al tradizionale ordine delle cose, cristiano e classico. Ma è anche un meccanismo mentale che consente di rinsaldare la fiducia negli antichi saggi, garanti di quell'ordine, sicché

<sup>63</sup> Vicenza, Henrico et Zanmaria [de Sancto Ursio] da Ca' Zeno, 1507. Cito dall'edizione in facsimile di Princeton 1916, p. 8. L'opera è la prima raccolta di viaggi del Cinquecento.

<sup>64</sup> «Ánno recato molte ragoni d'ucelli e animali a noi inchongniti e no mai più visti, in modo che lle cose racontava Plinio nelle suo storie erano tenute bugie, e per quello ogidì si vede si può dir n'avesse qualche notizia», cit. in L. FORMISANO, *La geografia dei mercanti nella compilazione di Pietro Vaglienti*, in S. PITTALUGA (a cura di), *Relazioni di viaggio e conoscenza del mondo*, cit., p. 255.

<sup>65</sup> «Da quando sono stato in questa terra d'America, dove ogni cosa visibile [...] è così diversa da quello che abbiamo in Europa, Asia e Africa [...] ho rivisto l'opinione che avevo di Plinio e di altri quando descrivono terre straniere, poiché ho visto cose fantastiche e prodigiose quanto quelle – una volta ritenute incredibili – che essi menzionano»: cit. in S. GREENBLATT, *Meraviglia e possesso. Lo stupore di fronte al Nuovo Mondo*, Bologna, 1995 (1991), p. 49.

«una delle conseguenze della scoperta dell’America fu che gli studiosi classici trovarono conferma per la loro convinzione che il perfetto mondo antico era stato perfettamente descritto da perfetti autori antichi.»<sup>66</sup>

D’altronde, messi di fronte alla straordinaria profusione di meraviglie del creato, occulte da sempre e rivelatesi di colpo, che altro potevano fare gli uomini se non dichiarare la propria inadeguatezza a cogliere il senso recondito delle cose, i contorni precisi di un disegno comprensibile solo a ben altre intelligenze? Lo stupore rassegnato di fronte alle «operationi de natura» era così l’unico approdo possibile per Benedetto Bordone, autore di un fortunato *Libro [...] de tutte l’isole del mondo*, la cui cornice tolemaica non riusciva però a mitigare la disorientante varietà proposta all’autore da una quantità di fonti all’epoca già ragguardevole: «Molte volte – constatava – la natura produce cose, che paiono impossibili, et nondimeno pur sono»<sup>67</sup>. Ma, anche in questo caso, la disponibilità ad accettare lo straordinario si fonda sull’eco precisa di un’idea che doveva suonare familiare a un cartografo veneziano, essendo stata vergata quasi settant’anni prima, quando le scoperte non avevano ancora prodotto effetti così conturbanti, sul grande planisfero disegnato da fra Mauro: per giustificare l’abbondanza di *mirabilia* che facevano, anche di quell’opera così moderna, «una summa visiva alla vecchia maniera.»<sup>68</sup>

I vecchi schemi concettuali continuano dunque a orientare la lettura dei nuovi dati e non ci si stupirà che anche l’opuscolo considerato, di solito, il manifesto della scoperta di un mondo ignoto agli antichi, quel *Mundus Novus* che conobbe una diffusione straordinaria in tutta Europa, offra degli spunti in questo senso. Nella breve postilla in calce al testo, lo *iocundus interpres* responsabile del suo approntamento, lungi dall’ostentare baldanza per l’evento, ne traeva lo spunto per riprendere l’audacia empia di quanti vogliono conoscere più di quanto sia consentito. È ancora una volta agli imperscrutabili disegni divini che l’uomo deve piegarsi: non è forse da intendersi come un segno della Provvidenza il fatto che la vastità

<sup>66</sup> A. MOMIGLIANO, *Il posto di Erodoto nella storia della storiografia*, in Id., *La storiografia greca*, Torino, 1982, p. 151.

<sup>67</sup> In Venezia, per Niccolò d’Aristotile detto Zoppino, 1528, c. lxxiii, r-v. Si tratta di un libro “tolemaico” per l’ordine della materia: dalle grandi isole del Nord a Taprobana. Cfr. da ultimo L. ARMSTRONG, *Benedetto Bordone, Miniator, and Cartography in Early Sixteenth-Century Venice*, in “Imago Mundi”, XLVIII, 1996, pp. 65-92.

<sup>68</sup> Così J. SCHULZ, *Mappe come metafore*, cit., p. 105, ove si cita il testo: «Sel parerà ad alguno incredibile de qualche inaudita cossa io ho notado qui suso, non conferisca quella cum el suo inçegno, ma tribuisca a li secreti de la natura, la qual adopera cosse innumerabile de le qual quele che savemo sono la minor parte de quele che ignoremo.»

della terra sia rimasta ignorata per tanto tempo?<sup>69</sup> In tal modo, l'*interpretes* del *Mundus Novus* riconduceva con decisione il mondo tra le braccia di Dio, collocando la vicenda del suo disvelamento in parallelo a quella dell'umanità, in una prospettiva segnata dalla storia della salvezza, come negli antichi mappamondi medievali. Si tratta di un atteggiamento mentale che va tenuto nella debita considerazione e che può tra l'altro contribuire a chiarire il significato da attribuire al termine *iocundus*, nel quale, tradizionalmente, si è voluto riconoscere un'attestazione di identità personale: chiamando volta a volta in causa, nelle vesti di improbabili traduttori del *Mundus Novus*, ora l'architetto e antiquario veronese fra Giovanni Giocondo, ora il mercante fiorentino Giuliano di Bartolomeo del Giocondo<sup>70</sup>. Mentre appare assai più coerente con le finalità del breve testo porre in relazione il termine con certi luoghi delle Scritture, come lo *Iocundus homo qui miseretur et commodat* dei *Salmi* (112, 5) commentato da Girolamo Savonarola alla fine del 1494: «Bisogna che chi comunica del suo ad altri sia giocondo e lieto»; «quell'uomo è giocondo, buono e suave [...] che volentieri per amor di Dio largisce del suo alli bisognosi»<sup>71</sup>. «Giocondo» è dunque il traduttore, in quanto diffusore e amplificatore della notizia a lui giunta e relativa a una scoperta vista come diretta manifestazione della volontà divina.

Richiami ad una logica analoga si trovano anche nel frontespizio (figura 2) del *Libro primo de la conquista del Peru et provincia del Cuzco de le Indie occidentali*<sup>72</sup>. Qui le due colonne con il motto *Plus ultra*, impresa personale di Carlo V, delimitano uno spazio sovrastato dall'aquila imperiale recante lo stemma spagnolo sul petto, e negli artigli un tondo in

<sup>69</sup> Cfr. *Mundus Novus*, [Roma, E. Silber, 1504], c. [4]v: «Ex italica in latinam linguam iocundus interpretes hanc epistolam vertit: ut latini omnes intelligant quam multa miranda in dies reperiantur: et eorum comprimatur audacia: qui coelum et maiestatem scrutari: et plus sapere quam liceat sapere volunt: quando a tanto tempore quo mundus cepit ignota sit vastitas terre et quae contineantur in eo.»

<sup>70</sup> Tali identificazioni appaiono oggi deboli: cfr. ad es. A. VESPUCCI, *Letters from a New World. Amerigo Vespucci's Discovery of America*, ed. by L. Formisano, New York, 1992, p. 186, nota 34; M. POZZI (a cura di), *Il mondo nuovo di Amerigo Vespucci. Scritti vespucciani e paravespucciani*, Alessandria, 1993, p. 7.

<sup>71</sup> G. SAVONAROLA, *Prediche sopra Aggeo*, a cura di L. Firpo, Roma, 1965, pp. 160, 169 (Predica X).

<sup>72</sup> Venezia, per Stefano da Sabio, 1535. Francisco Xeres è l'autore del testo, tradotto da Domingo de Gaztelú (segretario di Lope de Soria, ambasciatore spagnolo a Venezia), che ritengo responsabile dell'articolato emblema (presente anche nell'edizione milanese pubblicata il 27 marzo dello stesso anno da Gotardo da Ponte per G. A. da Borsano: ho controllato la copia della British Library, 9781.b. 22).

cui è dato cogliere una sintetica immagine della conquista annunciata nel titolo: una nave sul mare, tra due terre. Sul bordo del tondo, il versetto «In omnem terram exivit sonus eorum»<sup>73</sup>. La figura veicola diverse letture: la prima, più circoscritta, riguarda il collegamento tra nuove realtà geografiche e il *Plus ultra*, che viene in tal modo ad acquisire un significato diverso da quello di impresa personale eroico-cavalleresca<sup>74</sup>. Più interessante è il nesso stabilito tra la conquista spagnola, condotta sotto gli auspici di Carlo V, e il compimento dell'opera di evangelizzazione a cui allude il versetto, tappa necessaria, com'è noto, lungo il percorso della vicenda umana e cristiana. L'immagine trova posto nel ricco filone della propaganda filo-imperiale: Carlo V, nuovo Cesare, dominatore e misuratore di spazi sconosciuti agli antichi, è anche lo strumento scelto dalla Provvidenza per compiere i suoi alti disegni.<sup>75</sup>

### 5. *Sulle spalle dei giganti*

La sostituzione del nuovo al vecchio linguaggio procede dunque lentamente, tra mille incertezze, in un contesto ove l'emergere dei tratti "moderni" non può essere assunto come rappresentativo dell'insieme. Non credo che ciò dipenda dal bicchiere, mezzo pieno o mezzo vuoto, a seconda dei gusti o delle inclinazioni individuali. Sono piuttosto in questione i paradigmi conoscitivi di una cultura il cui baricentro gravita stabilmente sull'antichità, pagana e cristiana, traendone materiali e indicazioni di percorso. Non si tratta di un edificio immobile: le molte contraddizioni tra autorità diverse consentono una dinamica interna che lascia spazio anche ai dati empirici contemporanei; quando questi assunsero la forma imprevedibile e scoraggiante degli sterminati territori americani, la spiegazione fu cercata ancora una volta nei grandi depositi di nozioni, idee, atteggiamenti della cultura antica<sup>76</sup>. Il rapporto tra questa e le conoscenze moderne co-

<sup>73</sup> Ps. 18, 5.

<sup>74</sup> Cfr. M. BATAILLON, *Plus Oultre: la Cour découvre le Nouveau Monde*, in *Les Fêtes de la Renaissance*, vol. II: *Fêtes et cérémonies au temps de Charles-Quint*, Paris, 1960, pp. 13-27, ove però non si parla di quest'opera.

<sup>75</sup> Cfr. A. PROSPERI, *Attese millenaristiche*, cit., p. 450. Il nesso tra conquista ed evangelizzazione appare anche nella dedica al Doge Andrea Gritti: «Per il piacere che son certo quella pigliarà per lo amore et bona confederatione che ha con la Cesarea Maiesta rallegrandosi della sua prospera fortuna, et similmente sapendo che tanto numero de gentili et infideli siano tirati a la santa fede catholica.»

<sup>76</sup> Cfr. A. DUPRONT, *Spazio e umanesimo*, cit., pp. 23-35; M. T. RYAN, *Assimilating New Worlds*, cit., pp. 537-538; A. GRAFTON, *New Worlds, Ancient Texts*, cit., pp. 28-48.

stituì il nucleo problematico da cui prese le mosse anche il veneziano Giovanni Battista Ramusio, che nei tre volumi delle *Navigazioni et viaggi*<sup>77</sup> raccolse una straordinaria mole di materiali, in maggioranza contemporanei, per documentare l'ampliarsi degli orizzonti geografici verificatosi ai tempi suoi. Si tratta di un momento alto della riflessione cinquecentesca sul nuovo assetto del mondo e può essere utile indagare come si struttura, in quell'opera, il rapporto con l'antichità. Un punto di partenza va individuato nella consapevolezza, ribadita più volte da Ramusio, dell'inferiorità degli antichi – anche di Tolomeo – rispetto ai moderni. Questi superano i primi per la migliore conoscenza del mondo e delle relazioni tra le sue parti: «Ai tempi presenti – scrive fin dal primo volume – si conosce apertamente quanta poca cognizione avevano gli antichi come stessero le parti del mondo»<sup>78</sup>. Del resto, quella «cognizione» era non solo più limitata, ma talvolta anche erronea, e per di più su questioni importanti, come il rapporto tra terre e mari o l'abitabilità della terra<sup>79</sup>. C'è anche, in Ramusio, l'espressa consapevolezza di vivere in un'età nuova<sup>80</sup>, caratterizzata dal prender corpo di una realtà politica universale che, sotto i suoi occhi di cittadino veneziano, si modella secondo una logica mercantile. Per lui, il mercante è figura prometeica: le sue fatiche producono ricchezza, ma anche conoscenza del mondo e intreccio di relazioni tra gli uomini. Di qui, il nesso stabilito da Ramusio tra sviluppo della navigazione, scoperte, commercio e diffusione della civiltà (di cui l'opera di evangelizzazione è parte integrante):

<sup>77</sup> Venezia, Heredi di Luc' Antonio Giunti, 1550 (vol. I); 1556 (vol. III); 1559 (vol. II). Qui si userà l'edizione moderna a cura di M. Milanesi, Torino, 1978-88, voll. 6, indicata d'ora innanzi con la sigla NV. Sull'opera cfr. da ultimo L. STEGAGNO PICCHIO, *Navigazioni et Viaggi di G. B. Ramusio*, in *Letteratura italiana. Le Opere*, II: *Dal Cinquecento al Settecento*, Torino, 1993, pp. 479-515.

<sup>78</sup> NV, vol. I, *Discorso sopra la navigazione di Annone cartaginese*, p. 554. Per altri esempi di questo atteggiamento: *ivi*, *Discorso sopra le navigazioni portoghesi*, p. 599; vol. II, *Discorso sopra il viaggio dell'Etiopia*, p. 79; *ivi*, *Discorso sul viaggio attorno al mondo*, p. 839.

<sup>79</sup> Cfr. ad es. NV, vol. II, *Discorso sulla navigazione del mar Rosso*, p. 512; NV, vol. V, *Dedicatoria* al Fracastoro, p. 7.

<sup>80</sup> Succeduta alle «tenebre d'una oscura notte» durate «per 400 anni e più» e provocate dalla «gran mutazione e alterazione che fece in tutto l'imperio romano la venuta de' Goti e altri barbari in Italia, conciosiacosachè tali popolazioni estinguessero tutte l'arti, tutte le scienze e tutti i traffichi e mercanzie che in diverse parti del mondo si facevano»: NV, vol. II, *Discorso sopra [...] le spezierie*, p. 967. Dove è già *in nuce* il concetto di età di mezzo: cfr. A. PROSPERI, *Attese millenaristiche*, cit., p. 444.

«Una delle più ammirabili e stupende operazioni che [i principi grandi] potessero far in vita loro saria il far conoscere insieme gli uomini di questo nostro emisfero con quelli dell'altro opposto [...] La qual cosa potriano fare facilmente mandando in diversi luoghi del detto emisfero colonie ad abitarvi, nel modo che faceano i romani nelle provincie di nuovo acquistate, le quali a poco a poco andassero scoprendo quelle parti, coltivandole e introducendovi la civiltà, e da valenti uomini poi farvi predicar la fede di nostro Signor Giesù Cristo; e per domesticarli più facilmente vi facessero andar ogni anno delle navi cariche di farine, vini, spezie, zuccari e altre sorte di mercanzie di queste nostre parti, all'incontro delle quali non è dubio alcuno che riportariano da quei popoli infinito oro e argento.»<sup>81</sup>

Questi sono i frutti dell'età nuova: ma si tratta anche del recupero di una situazione antica, poiché «quando fioriva l'imperio romano [...] era così frequentato e celebre questo viaggio [alle Indie orientali] e conosciuto come egli è al presente per la navigazion dei Portoghesi»<sup>82</sup>. Va dunque registrata la simmetria tra due momenti alti della storia umana, separati dalle «tenebre» dell'età di mezzo: in tale situazione, le conoscenze degli antichi non possono essere sostituite con le nuove acquisizioni, e per diversi motivi. In primo luogo, è ancora la scienza antica, ad onta delle sue manchevolezze, a incaricarsi di conferire un senso complessivo ai particolari, nuovi o vecchi che siano. Come nell'immagine di Bernardo di Chartres, gli umanisti del Quattro e del Cinquecento sono nani arrampicati su spalle di giganti: vedono più lontano, ma a partire dai livelli di conoscenza raggiunti dai loro antichi maestri.

Quanto al testo tolemaico, come accantonarlo, se buona parte del suo contenuto era ancora oscuro? Dei suoi ottomila toponimi, ciascuno con la sua posizione, quanti ancora restavano da identificare! Vecchio canone e nuovo sapere devono essere messi a confronto: troppe volte si ignora «come i nomi antichi dei luoghi corrispondano a' moderni»<sup>83</sup>; per questo sarebbe opportuno che «qualche principe» inviasse nelle terre orientali «qualche nobile ingegno [...] che vada confrontando i nomi antichi con i nomi de' tempi presenti, così quei delle speciarie come de' luoghi e fiumi.»<sup>84</sup>

Infine, i nuovi dati possono aprire prospettive inedite, illuminando zone finora in ombra della cultura antica. L'opera di Tolomeo mostra la corda in molti punti<sup>85</sup>, ma come in un palinsesto, ciò consente l'affiorare

<sup>81</sup> *Ivi*, pp. 980-981.

<sup>82</sup> *Ivi*, p. 967, e cfr. p. 968: «Anticamente la detta navigazione per via del mar Rosso era molto conosciuta e frequentata, e forse più ch'ella non è al presente.»

<sup>83</sup> *Ivi*, p. 971.

<sup>84</sup> *NV*, vol. II, *Discorso sopra la navigazione del mar Rosso*, pp. 512-513.

<sup>85</sup> *NV*, vol. I, *Dedicatoria* a G. Fracastoro, pp. 4-5.

di strati più profondi: conoscenze rifiutate dal geografo alessandrino, eppure sorprendentemente consonanti con quelle prodotte dalle navigazioni moderne. Non si rileva forse una corrispondenza «mirabile» tra odierne navigazioni e certi brani di Plinio sull'India<sup>86</sup>? E i viaggi moderni dei portoghesi non si «accordano» forse con quelli antichi, a lungo reputati favolosi, di Annone, o di Iambolo<sup>87</sup>? Tale conformità non comporta talora la rivalutazione del rivale di Tolomeo, Marino di Tiro<sup>88</sup>? Le nuove conoscenze devono insomma contribuire alla ricostruzione di una mappa antica, deteriorata e guasta in più punti, ma necessaria per recuperare strati profondissimi del sapere<sup>89</sup>: anche per Ramusio, il compito primo dell'uomo di cultura è il restauro delle parti deteriorate del canone.

Non ci si stupirà troppo che il dialogo tra fonti antiche e moderne sia così serrato, in questo primo volume: i materiali pubblicati sono relativi, per la massima parte, a luoghi ben noti all'antichità. Forse è più sorprendente che il collegamento con la cultura classica non si interrompa neppure quando Ramusio affronta il luogo stesso della novità, ossia il Nuovo Mondo. Nel terzo volume delle *Navigazioni* l'America viene infatti presentata ai lettori sulla scorta del *Timeo* e del *Crizia*, i dialoghi in cui Platone narrava la storia di Atlantide, istituendo una relazione tra le due realtà<sup>90</sup>. In aggiunta, la densa introduzione al volume si chiude con alcuni versi di Seneca, nei quali i lettori del Cinquecento colsero spesso l'annuncio profetico delle grandi scoperte<sup>91</sup>. Non si tratta di una scelta particolarmente originale. Girolamo Fracastoro, amico del Ramusio e dedicatario dei tre volumi dell'opera, aveva utilizzato la stessa chiave di lettura nel suo *Siphilis*<sup>92</sup>; uno storico spagnolo contemporaneo ben noto al Ramusio, Francisco López de Gómara, aveva fatto uso delle medesime fonti per inquadrare la scoperta in una cornice sa-

<sup>86</sup> NV, vol. II, *Discorso sopra [...] le spezierie*, p. 972.

<sup>87</sup> NV, vol. I, *Discorso sopra la navigazione di Annone Cartaginese*, pp. 551-561; *Discorso sopra la navigazione di Iambolo*, pp. 903-908.

<sup>88</sup> NV, vol. II, *Discorso sopra la navigazione del mar Rosso*, p. 501.

<sup>89</sup> Cfr. ad es. in NV, vol. I, p. 904, la rivalutazione della poesia d'Omero, da intendersi «con più abstruso e profondo sentimento di quello che fin ora era stato inteso.»

<sup>90</sup> NV, vol. V, *Dedicatoria* a G. Fracastoro, pp. 5-6.

<sup>91</sup> Sono i versi conclusivi del secondo coro della *Medea*, su cui J. ROMM, *New World and novus orbes: Seneca in the Renaissance Debate over Ancient Knowledge of the America*, in W. HAASE - M. REINHOLD (eds.), *The Classical Tradition*, cit., pp. 77-116.

<sup>92</sup> Editto nel 1530. Sull'utilizzo del mito di Atlantide tra questi intellettuali veneti, cfr. G. GLIOZZI, *Adamo e il Nuovo Mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, Firenze, 1977, pp. 177-178.



pientemente intessuta di novità e continuità.<sup>93</sup>

Tuttavia, il contesto in cui Ramusio inserisce il mito platonico va specificato. Egli chiarisce subito che non si tratta, come «grandissimi filosofi» avevano sostenuto, di «favola e cosa allegorica»<sup>94</sup>. È piuttosto antichissima verità, di cui i sacerdoti Egizi erano stati depositari e che poi, per lungo ordine di secoli, si era smarrita. Platone aveva accolto quella «istoria» come «cosa sacra e conforme ai suoi pensieri», poiché al grande filosofo pareva insensato che un intero emisfero fosse vuoto di terre e di uomini, «e 'l sole e le stelle con loro splendore facessero la metà del corso indarno e senza frutto, non lucendo se non al mare e a' luoghi deserti»<sup>95</sup>. Quale sia il senso dell'espressione «cosa sacra», lo si coglie nelle pagine successive, nella lunga rassegna, a prima vista slegata dall'argomento, dedicata al «meraviglioso e stupendo effetto che si vede far il sole» nel corso del suo viaggio, causando alle diverse latitudini la diversa durata del giorno e il diverso ordine delle stagioni. Certo, la materia si collega a una delle questioni negate dagli antichi e comprovate dall'esperienza dei moderni, ossia la presenza degli uomini «sotto la nostra Tramontana e sotto la linea dell'equinoziale», per cui la maggiore o minore presenza dell'astro spiega, in ultima analisi, la varietà delle «complexioni»<sup>96</sup> umane. Ma il senso del discorso va riportato principalmente a una dimensione metafisica, proprio sulla scorta del tema platonico, poi agostiniano, del sole immagine del Bene, o di Dio<sup>97</sup>. Ciò che Platone ha narrato, ciò che Seneca, «mos-

<sup>93</sup> *Ivi*, pp. 185-189. I rapporti tra Ramusio e López de Gómara andrebbero indagati. Il terzo volume di *NV* utilizza in più parti la *Historia general de las Indias*, Saragozza, 1552; trad. it. Roma, 1556 (cfr., di chi scrive, *G. B. Ramusio e le sue "Navigationi". Appunti per una biografia*, in «Critica storica», XVII, 1980, pp. 90-91). Vengono di qui i riferimenti all'Atlantide e a Seneca nel *Discorso* introduttivo al terzo volume? Ma Ramusio aveva collegato l'America al mito platonico fin dal 1550 (cfr. *NV*, vol. I, p. 600); peraltro tali motivi sono diffusi a Venezia, dove Gómara era nel 1540, presso l'ambasciatore spagnolo Diego Hurtado de Mendoza: cfr. FRANCISCO LÓPEZ DE GÓMARA, *La conquista de México*, a cura di J. L. De Rojas, Madrid, 1986, p. 6.

<sup>94</sup> *NV*, vol. V, *Dedicatoria* a G. Fracastoro, p. 6; l'allusione riguarda quasi certamente Marsilio Ficino: cfr. G. GLIOZZI, *Adamo e il Nuovo Mondo*, cit., p. 178.

<sup>95</sup> C. H. CLOUGH, *The New World and the Italian Renaissance*, in C. H. CLOUGH - P. E. H. HAIR (eds.), *The European Outthrust and Encounter. The First Phase c. 1400-c.-1700: essays in tribute to D.B. Quinn on his 85th birthday*, Liverpool, 1994, pp. 309-311, registra la presenza di questa idea nell'opera di un amico del Ramusio: cfr. P. BEMBO, *Istoria viniziana*, Milano, 1978, pp. 349-350.

<sup>96</sup> Questa e le precedenti citazioni provengono da *NV*, vol. V, *Dedicatoria* a G. Fracastoro, pp. 6-8.

<sup>97</sup> PLATONE, *La Repubblica*, 508a-509b. E v. CH. TAYLOR, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Milano, 1993, pp. 168-169.

so dal furor poetico», ha «dipinto»<sup>98</sup> nei suoi versi, trova la giusta collocazione solo se ricondotto ai disegni imperscrutabili della Provvidenza, che ha scelto Colombo «uomo il quale ha fatto nascere al mondo un altro mondo», affinché avesse compimento «il detto del profeta della nostra santissima fede: “In omnem terram exivit sonus eorum”.»<sup>99</sup>

In questo impianto, i tempi moderni si caricano quindi di un senso più pieno di quanto sia stato concesso ai saggi del passato, esclusi dalla Rivelazione. È una prospettiva all'insegna della continuità: come secoli prima, il sole, occhio di Dio, circonda amorosamente un mondo armonioso, in cui spazio e tempo sono collegati in un percorso necessitato dall'alto. È un modo anche questo per esorcizzare la vertigine di uno spazio che improvvisamente ha «perso ogni misura»<sup>100</sup>. Di certo, nei decenni successivi si affermeranno prospettive diverse, in cui esatta misurazione e ordinata raffigurazione dello spazio si combineranno all'affievolirsi della presenza di Dio in un universo nel quale l'uomo sarà sempre più «sgomento di se stesso [...] sospeso [...] tra i due abissi dell'infinito e del nulla»<sup>101</sup>, escluso dalla coesione che per lungo tempo aveva vincolato le parti del tutto:

«And new Philosophy calls all in doubt, // The Element of fire is quite put out; // The Sun is lost, and th'earth, and no mans wit // Can well direct him where to looke for it. // And freely men confesse that this world's spent, // When in the Planets, and the Firmament // They seeke so many new; they see that this // is crumbled out againe to his Atomies. // 'Tis all in peeces, all cohaerence gone; // All just supply, and all Relation.»<sup>102</sup>

A quella data, il mondo non poteva più essere immaginato tra le braccia di Dio, dove l'aveva collocato una lunga serie di generazioni. Lentamente, tutto il suo peso si era ormai spostato sulle spalle di un gigante ctonio: Atlante, parente prossimo degli uomini.

<sup>98</sup> NV, vol. V, *Dedicatoria* a G. Fracastoro, p. 15.

<sup>99</sup> *Ivi*, p. 13.

<sup>100</sup> P. ZUMTHOR, *La misura del mondo*, cit., p. 304.

<sup>101</sup> BLAISE PASCAL, *Pensieri*, Torino, 1962, p. 99.

<sup>102</sup> Da *An Anatomie of the World, Wherein by occasion of the untimely death of Mistris Elizabeth Drury, the frailty and the decay of this whole World is represented* (1611-12), in JOHN DONNE, *The Poems*, ed. by H. Grierson, London-New York-Toronto, 1960, vv. 205-214.

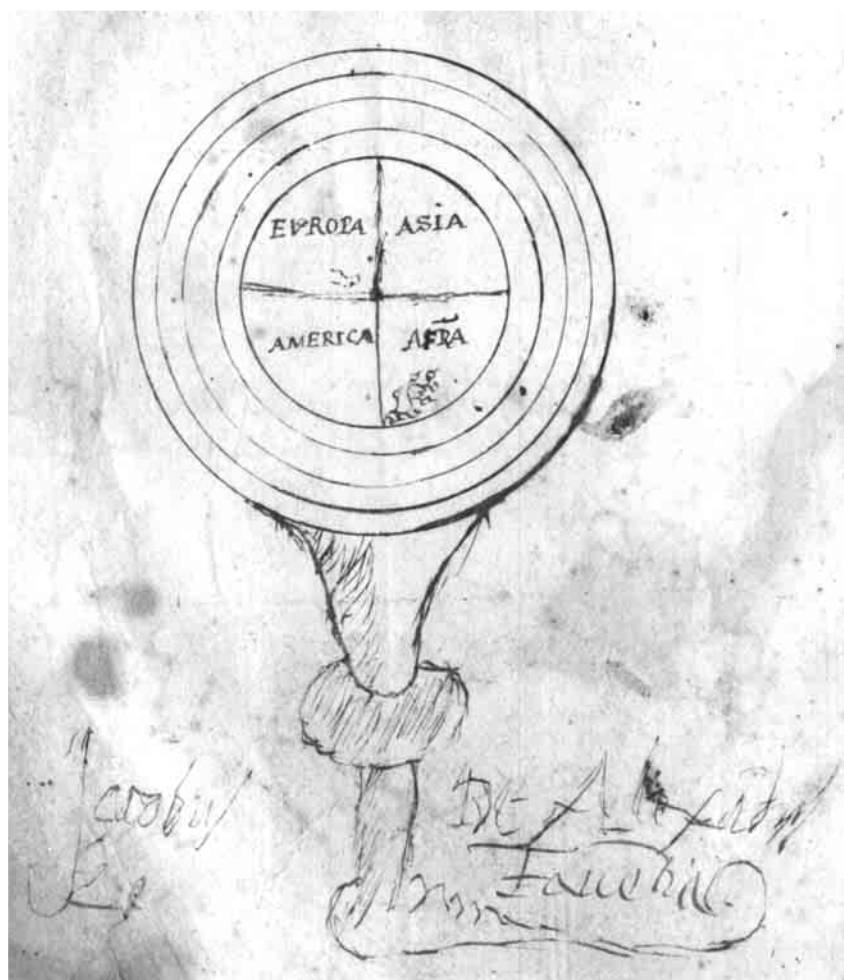


Figura 1 – Archivio Comunale di Faenza, serie *Collezione Statuti*, n° 1: immagine quadripartita del mondo disegnata sul foglio di guardia di *Magnificae Civitatis Faventiae Ordinamenta Novissime recognita et reformata ac in lucem edita...*, Faventiae, per Ioannem Mariam de Simonetis anno dominicae incarnationis MDXXVII, die xxiiii decembris (riprodotto con autorizzazione dell'Archivio di Stato di Ravenna n. 557/XVI.12.1.1).



Figura 2 – Frontespizio di [F. Xeres], *Libro primo de la conquista del Peru et prouincia del Cuzco de le Indie occidentali*, Venezia, per Stefano da Sabio, 1535.

MANUELA DONI GARFAGNINI

**I LIBRI DELLA FAMIGLIA DI LEON BATTISTA ALBERTI:  
ARGOMENTI E MODELLI COMPOSITIVI**

Ciò che sappiamo delle circostanze in cui l'Alberti scrisse questo dialogo in lingua volgare, ambientato a Padova nel 1420, lo si apprende dall'*Autobiografia*, la cui edizione più recente ne conferma la corretta attribuzione all'Alberti<sup>1</sup>. Redatto a Roma fra il 1433 e il 1434<sup>2</sup> – ma non è da escludere una manipolazione del dato cronologico ad opera dell'Alberti stesso – si componeva originariamente dei soli primi tre libri dal titolo, rispettivamente, *De officio senum erga iuvenes et minorum erga maiores et de educandis liberis*, *De re uxoria*, *Economicus*. Il quarto libro, *De amicitia*, sempre secondo l'*Autobiografia*, fu compilato tre anni più tardi, a Firenze, in un contesto di rapporti assai mutato, mutata anche la situazione politica della città. Sul piano delle relazioni familiari l'Alberti aveva ormai superato il senso di delusione ed amarezza prodotto in lui dai commenti malevoli di alcuni suoi parenti e dall'indifferenza di altri, sui primi tre libri licenziati in precedenza<sup>3</sup>. L'opera completa, in quattro libri, uscì

*L'occasione di raccogliere in questo saggio alcuni spunti interpretativi che ho elaborato a più riprese in anni recenti è nata dall'interesse che essi hanno suscitato nell'amica Gabriella Zarri, studiosa attenta di tematiche relative alla storia della famiglia nella società e nella trattatistica. Mi è molto gradito rivolgerle un ringraziamento per questo. Ringrazio anche il Dipartimento di Discipline storiche di Bologna per avere accolto questo studio tra le sue pubblicazioni.*

<sup>1</sup> R. FUBINI - A. MENCI GALLORINI, *L'Autobiografia di Leon Battista Alberti. Studio e edizione*, in "Rinascimento", serie 2, XII (1972), pp. 21-78; le notizie sulla compilazione alle pp. 71-72.

<sup>2</sup> L'Alberti aveva ricevuto nel 1431 l'ufficio di segretario di Biagio Molin, uomo di fiducia di Eugenio IV; seguì il papa a Firenze nel giugno del 1434 e, successivamente, a Bologna e a Ferrara. Le vicende del concilio lo ricondussero nel 1439 a Firenze, da dove si allontanò, sempre al seguito della curia, nel 1443. Cfr. G. MANCINI, *Vita di Leon Battista Alberti*, Firenze, 1911, p. 255.

<sup>3</sup> Si è tuttavia supposto, sulla base della tradizione manoscritta, che in un primo momento l'Alberti avesse licenziato i primi due libri soltanto: per una bibliografia aggiornata sull'ar-

nel 1444, rielaborata dal punto di vista linguistico secondo i suggerimenti dei letterati fiorentini Leonardo Dati e Tommaso Ceffi<sup>4</sup>, sì da attenuarne asperità e dissonanze rispetto alla lingua toscana, con cui l'Alberti, essendo vissuto sempre lontano da Firenze, non aveva familiarità.

Il libro IV, di tenore più solenne ed ufficiale rispetto agli altri, infarcito di dottrina con richiami continui alla letteratura classica, richiede una considerazione diversa in ragione delle circostanze storiche nelle quali si colloca: l'«apertura verso l'esterno» rispetto alla «concezione chiusa e autosufficiente della Famiglia» si fonda, secondo G. Gorni, «su una strategia del successo, specialmente individuale» e delinea uno «spazio della Corte» nell'ottica non tanto della famiglia quanto del principato, uno spazio che rappresenta «una delle possibilità aperte all'esule famiglia Alberti»<sup>5</sup>. Per questo motivo non ce ne occuperemo in questa sede.

Prima di soffermarci su alcune delle tematiche svolte nei primi tre libri dobbiamo ricordare la strana vicenda che ne caratterizza la fortuna. Dopo una iniziale, limitata diffusione dei primi due libri, testimoniata da rari esemplari manoscritti, sembra che anche le successive redazioni in tre e quattro libri abbiano circolato assai poco, mentre una sorte migliore toccò al libro III, sulla masserizia, che, vivente ancora l'Alberti, circolò estrapolato dal resto. Esso fu anche riassunto e rimaneggiato in alcune parti fino a produrre un testo diverso, dove anche i nomi degli interlocutori furono mutati<sup>6</sup>. La copia posseduta dalla famiglia Pandolfini (l'attuale Asburnham, 528 della Biblioteca Medicea Laurenziana) era fra quelle, adespote e anonime, redatte nella forma abbreviata; Filippo Pandolfini, nel 1591, lo attribuì al proprio illustre antenato Agnolo, il cui nome figurava fra gli interlocutori, insieme ad altri della stessa famiglia. Agnolo Pandolfini, oltre che in un altro scritto albertiano, i *Profugiorum ab erumna*, è presente anche nel dialogo della *Vita civile* di Matteo Palmieri<sup>7</sup>. Per

gomento si rimanda a L. B. ALBERTI, *I libri della famiglia*, a cura di R. Romano - A. Tenenti, nuova edizione a cura di F. Furlan, Torino, 1994, con una accurata *Nota al testo* alle pp. 432-478.

<sup>4</sup> G. GHINASSI, *L. B. Alberti fra latinismo e toscanismo: la revisione dei "Libri della Famiglia"*, in "Lingua nostra", XXII (1961), pp. 1-6. Per ulteriori riferimenti bibliografici sulla revisione del testo si veda L. BERTOLINI, *Un idiografo del IV libro della "Familia"*, in "Rivista di letteratura italiana", VI (1988), pp. 275 sgg.

<sup>5</sup> G. GORNI, *Dalla famiglia alla corte: itinerari e allegorie nell'opera di L. B. Alberti*, in "Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance", XLVIII (1981), pp. 242 sgg.

<sup>6</sup> Cfr. G. MANCINI, *Vita*, cit. pp. 233-236 e la nota al testo di C. Grayson nell'edizione a sua cura dei testi volgari albertiani: L. B. ALBERTI, *Opere volgari*, vol. I, Bari, 1960.

<sup>7</sup> M. PALMIERI, *Vita civile*, a cura di G. Belloni, Firenze, 1982. Da sottolineare il fatto che questo dialogo del Palmieri, scritto a quanto sembra intorno al 1438, ha una connotazione

quanto questo testo abbia avuto una più ricca trasmissione manoscritta rispetto all'*Economico*, non fu pubblicato, se non dopo secoli, con il titolo *Governo della famiglia*; vide infatti la luce per la prima volta a Settecento inoltrato, a cura di Domenico Maria Manni, che utilizzò proprio il codice appartenuto al Pandolfini, prendendone per buona l'attribuzione<sup>8</sup>. Solo successivamente il libro III della *Famiglia* venne attribuito al suo vero autore, al cui nome sono intestati quattro ulteriori codici fiorentini, uno dei quali datato 1444, dove il testo è riprodotto integralmente ed ancora separato dal resto dell'opera.<sup>9</sup>

Dopo una vicenda editoriale così incerta, fu il *Governo* a conseguire, nell'Ottocento, quella diffusione davvero ampia che precedentemente non aveva conosciuto, prima che se ne individuasse la vicinanza al testo albertiano ancora inedito e si restituisse a quest'ultimo la sua vera paternità, reinserendolo nel contesto originario dell'opera a cui era stato sottratto. Le numerose edizioni ottocentesche, che si collocano per lo più all'interno di collane di carattere pedagogico, ne attestano la recezione in chiave educativa per prospettare, soprattutto ai giovani, un modello di vita operosa e onesta, in cui molto valore rivestono gli insegnamenti pratici; questo anche in ragione delle indicazioni che contiene circa la buona conduzione della famiglia e della proprietà. Nello stesso periodo in cui Francesco Palermo pubblicava il testo albertiano precisandone i rapporti con il *Governo*, fino ad allora falsamente attribuito<sup>10</sup>, i quattro *Libri della fa-*

propagandistica a sostegno del regime mediceo, peraltro non recepita dai contemporanei; lo si pubblicò infatti parecchi anni dopo, nel 1529. Agnolo Pandolfini, il più anziano degli interlocutori, risponde alle sollecitazioni dei giovani, fra cui Luigi Guicciardini, che lo invitano a parlare delle virtù civili. Del Pandolfini una immagine esemplare è tramandata da VESPASIANO DA BISTICCI, *Vite*, a cura di A. Greco, vol. II, 1976, pp. 261-284. Il Palmieri lo presenta come persona autorevole, i cui insegnamenti tendono al conseguimento dell'unità e dell'ordine interno a Firenze.

<sup>8</sup> A. PANDOLFINI, *Trattato del Governo della Famiglia, colla vita del medesimo scritta da Vespasiano da Bisticci*, Firenze, 1734.

<sup>9</sup> I codici sono: BNF, Capponi, 126 e Magl. XXI, 134 (dove al libro III della *Famiglia* segue una parte della *Vita civile* del Palmieri); Ricc. 2556 e 2975 bis. A questi codici fiorentini deve aggiungersi il Casanatense 601, nel quale mancano i nomi degli interlocutori. Questi dati sulla tradizione manoscritta in L. B. ALBERTI, *Opere volgari*, a cura di C. Grayson, cit., nella nota al testo, da integrare con M. DANZI, *Sulla tradizione del III libro della «Famiglia» dell'Alberti: due nuovi codici e le glosse del Pigli*, in "Studi di filologia italiana", XLV (1987), pp. 93-99.

<sup>10</sup> Nel 1845 Francesco Palermo pubblica a Napoli il libro III col titolo *Il padre di famiglia* di L. B. Alberti, come parte dell'ancora inedito *Cura della famiglia* in quattro libri. Nell'introduzione il Palermo nota la somiglianza di questo testo con il *Governo della famiglia* di Agnolo Pandolfini. L'esame dei due testi lo induce a ritenere il secondo come una manomis-

*miglia* furono stampati per la prima volta integralmente e nella versione originaria nell'edizione delle *Opere volgari* dell'Alberti, uscita fra il 1843 e il 1849, a cura di Anicio Bonucci.<sup>11</sup>

Una storia davvero singolare che invita ad alcune riflessioni. Non ci soffermeremo sulla fortuna ottocentesca del *Governo*; cercheremo piuttosto di individuare delle ragioni plausibili per cui questo testo abbia assicurato alle tematiche dell'*Economico*, estrapolate dal resto dell'opera, una pur così anomala acquisizione da parte di un pubblico vasto di lettori. Le copie anonime, redatte in forma tale da essere ritenute di altro autore, costituiscono una mediazione di qualche rilievo fra il testo originario ed i lettori coevi; la sostituzione dei personaggi con i nomi ricorrenti nella famiglia Pandolfini, che induce all'attribuzione erronea di paternità, non si può escludere fosse opera dello stesso Leon Battista<sup>12</sup>, probabilmente nell'intento di coprirsi dietro una figura autorevole. Occorre aggiungere tuttavia che, se questo scritto suscitò qualche interesse nel pubblico al tempo dell'Alberti, esso non fu recepito dai trattatisti cinque e seicenteschi del governo familiare che sembrano ignorarne l'esistenza, come del resto, salvo rare eccezioni, non conobbero neppure l'opera originaria.<sup>13</sup>

sione dell'originale albertiano, da non attribuirsi però al Pandolfini. I codici usati dal Palermo sono il Magl. XXI, 90 e il Magl. VI, 38, nel primo dei quali si trova un elenco di «auree sentenze» dell'Alberti, che pubblica alle pp. 213-216 col titolo *Sentenze pitagoriche utilissime al buono e beato vivere da L. B. Alberti raccolte e in parte imitate*. Alle pp. 217-228, un *Sommario delle dottrine* ricavate dal testo albertiano, con il quale il Palermo sottolinea il valore precettistico di questo scritto, facendoci altresì comprendere il tipo di interesse di cui esso fu oggetto in quel momento. Lo stesso Palermo, in un breve scritto encomiastico (*Leon Battista Alberti*, in "Calendario italiano", VIII, 1846), contribuisce ad innalzare la fama dell'Alberti tracciandone un ritratto morale ed invitando i Toscani a conservarne la memoria; una statua raffigurante l'Alberti, commissionata allo scultore Bartolini dal conte Alberti, sarebbe stata collocata appena pronta, per disposizione del Governo, nella chiesa di Santa Croce, in mezzo ai monumenti a Dante, Galileo, Michelangelo, Machiavelli, le più importanti glorie cittadine. La statua si trova ancora oggi nella navata centrale, vicino al pulpito.

<sup>11</sup> *Opere volgari di L. B. Alberti, per la più parte inedite e tratte dagli autografi*, a cura di A. Bonucci, vol. II, Firenze, 1844.

<sup>12</sup> L'ipotesi è chiaramente formulata dallo stesso Bonucci nell'introduzione all'ed. cit., p. XLIII.

<sup>13</sup> Nella prefazione al suo *Reggimento del Padre di Famiglia*, Firenze, 1560, Francesco Tommasi di Colle Val d'Elsa lamenta la scarsità di trattati sull'argomento: fra i Greci ne parlò brevemente Aristotele; Senofonte ne scrisse «brevemente e più tosto per modo di lode che d'intuizione». Fra i «latini» ricorda S. Tommaso, mentre «appresso de' volgari alcuno non è che ordinatamente ne scriva. Hessi veduto un trattato della famiglia d'un Fiorentino delli Alberti, ma è piccolo»; mancano dunque buoni modelli a cui rifarsi. Questa è l'unica menzione dell'opera albertiana che ho potuto riscontrare fra i trattati cinquecenteschi sul governo familiare; definendo il Tommasi di piccole dimensioni il trattato, mi pare che non intenda ri-



Si possono ipotizzare due diversi tipi di motivazioni per spiegare la scarsa fortuna dei *Libri della famiglia*, considerando anche le vicissitudini che caratterizzarono la pur assai maggior diffusione del *Governo*: il primo riguarda il tempo in cui l'opera fu licenziata dall'Autore, ed è da riferirsi al suo rapporto con il ceto politico e intellettuale fiorentino<sup>14</sup>. Il secondo, per cui l'opera rimase ignorata per secoli, dipende con molta probabilità dal suo distaccarsi dal tradizionale quadro normativo a cui si ispira un'etica comportamentale di segno cristiano, che nella trattatistica di età post-tridentina si tesse a ridefinire con rigore sistematico.

Quanto al primo punto, se rispetto all'opera intera il *Governo* ebbe di fatto, nell'immediato, una circolazione assai maggiore<sup>15</sup>, è possibile ravvisare in ciò il successo di una strategia mirata ad assicurare almeno a questo testo, parziale e modificato rispetto all'originale, un più ampio favore da parte dei lettori, che non avevano mostrato di apprezzare i *Libri della famiglia*. In tal caso la sostituzione dei nomi degli interlocutori originari con quelli dei Pandolfini rientrerebbe in questo disegno; fra l'altro vi era una corrispondenza significativa fra gli insegnamenti di Giannozzo Alberti sulla conduzione della famiglia e dei beni nell'operosità della «villa» e la scelta di ritirarsi dalla vita pubblica da parte di Agnolo Pandolfini, che subito dopo il ritorno di Cosimo decise di trasferirsi nella sua tenuta di Gangalandi, presso Signa<sup>16</sup>. La vita in villa descritta dall'Alberti nel libro III, l'*Economico*, al di là di una scelta che privilegia la dimensione del privato in quanto più tranquilla e soddisfacente, rispecchia la volontà di sottrarsi agli oneri e ai compromessi che sono inevitabili per chi esercita una funzione pubblica. La critica di Giannozzo agli uomini dello stato rappre-

ferirsi all'opera intera, ma al solo libro III. Ulteriore conferma di questa situazione emerge da una testimonianza prodotta fuori d'Italia. Raffaele du Fresne pubblica a Parigi nel 1651 una *Vita di L. B. Alberti*, dove nell'elenco delle opere non troviamo i *Libri della famiglia*: P. JODOGNE, *La "Vita di L. B. Alberti" écrite par Raphaël Trichet du Fresne*, in *Studi di storia della civiltà letteraria francese. Mélanges offerts à Lionello Sozzi*, Paris, 1996, pp. 383-419.

<sup>14</sup> Il problema, sul versante linguistico e letterario, è messo a fuoco da R. CARDINI, *La critica del Landino*, Firenze, 1973, pp. 113 sgg. e, più recentemente, da M. TAVONI, *Latino, grammatica, volgare. Storia di una questione umanistica*, Padova, 1984, pp. 42 sgg.

<sup>15</sup> A proposito della tradizione manoscritta del *Governo*, C. GRAYSON, *La redazione Pazzi del "Governo della famiglia"*, in "Giornale storico della letteratura italiana", CXXX (1953), pp. 514-519. Ed inoltre J. RAVENSCROFT, *The third book of Alberti's «Della famiglia» and its two «rifacimenti»*, in "Italian Studies", XXIX (1974), pp. 45-53.

<sup>16</sup> Già nel 1432 Leon Battista aveva ricevuto da Eugenio IV la prioria di S. Martino a Gangalandi, previo annullamento dell'impedimento canonico per i figli illegittimi. Era il tempo in cui l'Alberti era abbreviatore apostolico e segretario del Molin. Cfr. MANCINI, *Vita*, cit., p. 89.

senta un atto di accusa rivolto al reggimento, dal quale gli Alberti erano stati esclusi al tempo della loro opposizione al partito albizzesco.<sup>17</sup>

La denuncia di «questi stati» come aggregazioni politiche fondate sugli interessi consortili e sulla corruzione dà un segnale molto chiaro della posizione che l'Alberti viene ad assumere nei confronti del gruppo dirigente fiorentino alla vigilia del ritorno di Cosimo de' Medici. La vicenda del Pandolfini, il quale secondo Vespasiano si era molto dispiaciuto dell'esilio imposto da Cosimo al suo amico Palla di Nofri Strozzi, al punto da allontanarsi dalla città, non è accompagnata da un risentimento nei confronti dei nuovi capi della politica fiorentina paragonabile a quello dell'Alberti per il precedente ceto di governo; anche negli anni successivi rimase infatti immutato il suo prestigio nell'opinione dei concittadini del ceto dirigente, che continuarono ad affidargli incarichi importanti, soprattutto nella diplomazia. Vespasiano lo descrive «alieno da ogni novità e perturbatione civile che fusse nella città», un comportamento che valse a mantenere inalterata la considerazione e l'autorevolezza di cui aveva sempre goduto.<sup>18</sup>

La veste precettiva del *Governo*, ritenuto opera del Pandolfini, era peraltro così strettamente intrecciata con gli aspetti organizzativi che attengono alla conduzione della casa e del potere, da apparire totalmente rivolta all'insegnamento pratico ed all'impostazione di una linea di condotta adeguata alle necessità dell'«azienda». Per questo esso suscitò l'interesse di un pubblico non ristretto, che certamente ne apprezzava la forma chiara dal punto di vista linguistico, e la brevità che ne rendeva agevole la lettura. Insieme agli insegnamenti pratici, i lettori più accorti avrebbero potuto percepire anche gli accenti di critica che l'Autore rivolgeva alle istituzioni fiorentine.

Prima di affrontare il tema centrale del nostro discorso, che riguarda i modelli classici presenti all'Alberti nella composizione dei *Libri della fa-*

<sup>17</sup> L. B. ALBERTI, *I libri della famiglia*, cit., pp. 218-222 (d'ora in avanti *Fam.*). L'esilio degli Alberti da Firenze ad opera della fazione albizzesca era avvenuto dopo la balia del 1393. Cfr. S. FOSTER BAXENDALE, *Exile in Practice: the Alberti family in and out of Florence 1401-1428*, in "Renaissance Quarterly", XLIV (1991), pp. 720-756; ma anche N. RUBINSTEIN, *Il governo di Firenze sotto i Medici*, Firenze, 1971, p. 85. La cacciata degli Alberti nel racconto di Giovanni di Pagolo Morelli in V. BRANCA (a cura di), *Mercanti scrittori nella Firenze tra Medioevo e Rinascimento*, Milano, 1986, pp. 231-232.

<sup>18</sup> Cfr. VESPASIANO DA BISTICCI, *Vite*, cit., II, p. 276. Alcuni dei dati biografici forniti da Vespasiano devono essere rettificati sulla base dei riscontri documentari compiuti da F. C. PELLEGRINI, *Agnolo Pandolfini e il "Governo della famiglia"*, in "Giornale critico della letteratura italiana", VIII (1886), pp. 1-52.

*miglia*, è utile indicare a grandi linee la prospettiva nella quale la nostra analisi vuole collocarsi: le analogie strutturali rispetto ai modelli, nonché la scelta stessa di quei modelli, non riflettono una attitudine imitativa destinata a corroborare, attraverso il richiamo all'autorità dei testi, il valore dei precetti. Al contrario – e qui risiede l'aspetto che più di ogni altro può spiegare la scarsa o addirittura inesistente recezione dell'opera nei secoli successivi – quelle analogie costituiscono una sorta di involucro che racchiude in sé forti elementi di dissonanza rispetto ai canoni della cultura tradizionale. Le motivazioni che orientano l'Alberti nell'assunzione dei suoi modelli, ed i punti in cui si manifesta il distacco da essi, ci fanno comprendere l'originalità del pensiero da cui l'opera scaturisce, e al tempo stesso la difficoltà di acquisirne gli schemi precettivi che, nonostante il loro valore etico e la loro efficacia dal punto di vista pratico, non sempre risultano idonei a farsi norma comportamentale e civile.

La scelta dell'*Economico* di Senofonte come traccia utile ad impostare un disegno educativo di carattere tecnico-pratico per la conduzione della famiglia rappresenta già di per sé una novità significativa: l'Alberti ne indica la ragione nella esemplarità dello stile di Senofonte, che è chiaro e lineare<sup>19</sup>. Tuttavia le considerazioni sviluppate nel corso della trattazione in materia di amministrazione della casa che si svolge nel libro III presuppongono un debito più consistente: esso riguarda la concezione di questo compito in termini essenzialmente tecnici. L'esperienza rappresenta il fattore fondamentale per l'acquisizione delle competenze che attengono alla funzione del padre di famiglia, impersonato nel dialogo da Giannozzo Alberti; membro della vecchia generazione della casata, presentato nella veste di uomo saggio, dotato di buon senso e di molte conoscenze pratiche, questi è privo di cultura, ma il suo contributo risulta ugualmente prezioso, a giudizio dei suoi interlocutori, proprio in ragione dell'apporto di nozioni prodotte dall'esperienza che egli è in grado di dare. Con queste caratteristiche il personaggio esprime valori che si inscrivono in un preciso atteggiamento dell'Autore nei confronti del metodo relativo al conoscere e all'agire; ma esso presenta ulteriori particolarità che rendono più complesso il suo ruolo nell'economia del discorso albertiano. Una sorta di filosofia pratica, che diventa tema di discussione con gli interlocutori, si manifesta nelle affermazioni di Giannozzo sulla vita in villa, che si conduce fuori dalla comunanza civile, dagli obblighi che comporta l'esserne partecipe e dalle pressioni a cui l'esercizio di incarichi pubblici sottopone chiunque ne sia investito. Alcuni dei giudizi critici espressi da Giannozzo

<sup>19</sup> ALBERTI, *Fam.*, p. 189.

a questo proposito amplificano, in parte modificandone il senso, le considerazioni che Senofonte attribuisce all'insegnamento di Socrate nella prima sezione dell'*Economico*; l'Alberti le traspose in un tessuto di circostanze storiche e in un contesto culturale che ne filtra i contenuti etici, sì da restituircele profondamente mutate.

Si preciseranno più avanti i termini di questo confronto, mentre conviene tornare a occuparci delle motivazioni a cui deve riferirsi la scelta albertiana del modello.

Il tema dell'economico percorre vari canali di trasmissione dall'antichità all'epoca moderna: quello privilegiato è Aristotele, teorico della politica e dell'etica<sup>20</sup>. Dai contenuti della *Politica*, principalmente del libro I<sup>21</sup> e dell'*Etica a Nicomaco*<sup>22</sup>, sono desunte le problematiche specifiche attinenti l'amministrazione della casa di cui trattano gli *Economici*, una breve opera apocrifa, compilata a più mani ed in tempi diversi, ma per molto tempo attribuita allo Stagirita. I commenti e le traduzioni latine del testo che ne resero possibile la diffusione in Occidente furono compiute a partire dalla seconda metà del sec. XIII<sup>23</sup>. Essa si differenzia dal precedente senofonteo per la concezione dell'istituto familiare come elemento

<sup>20</sup> Un quadro complessivo della tradizione degli "economici" in O. BRUNNER, *Vita nobile e cultura europea*, Bologna, 1972, pp. 240-250 per l'antichità classica. Sullo sviluppo della disciplina "economica" nell'Occidente medievale attraverso la recezione dei testi aristotelici: ID., *Per una nuova costituzione sociale*, Milano, 1970, pp. 133-164; R. LAMBERTINI, *Per una storia dell'Oeconomica tra Alto e Basso Medioevo*, in "Cheiron", IV (1984), pp. 45-74; ID., *A proposito della "costruzione" dell'Oeconomica in Egidio Romano*, in "Medioevo", XIV (1988), pp. 316-370. Un commento quattrocentesco al testo aristotelico, precedente rispetto a quello compiuto da Leonardo Bruni nel 1420, in G. FIORAVANTI, *Il commento di Ugo Benzi agli "Economici" (pseudo) Aristotelici*, in "Rinascimento", serie 2, XXXV (1995), pp. 125-152.

<sup>21</sup> ARISTOTELE, *Polit.*, I, 1256 a 8 - 1260 b 13. Sull'unione matrimoniale e sulle buone regole per concepire ed allevare i figli, VII, 1334 a 15 - 1337 a 17.

<sup>22</sup> ARISTOTELE, *Eth. Nic.*, X.

<sup>23</sup> La traduzione italiana del testo in ARISTOTELE, *Opere*, vol. IX, Bari, 1973, a cura di R. Laurenti. Sulle traduzioni latine di Aristotele in età umanistica: E. GARIN, *Le traduzioni umanistiche di Aristotele nel secolo XV*, in "Atti e memorie dell'Accademia fiorentina di scienze morali 'La Colombaria'", n.s., II (1947-1950), pp. 55-104. Per una bibliografia accurata inerente alle prime traduzioni latine degli *Economici* pseudoaristotelici si rimanda a E. PANELLA, *Un'introduzione alla filosofia in uno "studium" dei frati predicatori del XIII secolo. "Divisio scientie" di Remigio de' Girolami*, in "Memorie Domenicane", n.s., XII (1981), pp. 60-61; suggerimenti bibliografici sui commenti e le traduzioni compiute nel sec. XV in R. LAMBERTINI, *A proposito della "costruzione" dell'Oeconomica*, cit., p. 316. Una utile sintesi di elementi comparativi fra i contenuti degli *Economici* di Aristotele e precedenti opere di autori greci sull'argomento, fra cui Senofonte, nell'introduzione di A. Wartelle ad ARISTOTELE, *Economique*, a cura di B. A. Van Groningen - A. Wartelle, Paris, 1968.

costitutivo della *polis*, originato da esigenze di ordine naturale e sorretto da una logica organizzativa inerente alla soddisfazione delle necessità che derivano dalla vita comune. Ogni ruolo all'interno della famiglia si configura come parte integrante di un tutto ed espletarlo secondo principi di virtù equivale a svolgere una funzione utile alla collettività. In questo senso il valore normativo degli scritti etico-politici di Aristotele mantiene nel tempo immutata la capacità di definire i modelli comportamentali insieme alle linee programmatiche di una disciplina morale che costituisce il cardine dell'autorità. La persistenza del richiamo ad Aristotele nella trattatistica familiare post-tridentina testimonia questa capacità, assunta per molto tempo come base insostituibile per l'educazione del cittadino e del cristiano.<sup>24</sup>

Voci dissonanti rispetto a questo filone interpretativo si incontrano nel primo Quattrocento; la più incisiva è quella di Leonardo Bruni, che tradusse e commentò gli *Economici* pseudoaristotelici nel 1420<sup>25</sup>. Ponendo in secondo piano il legame fra il tema economico e quello politico in Aristotele il Bruni, nel commento, riserva all'economia familiare una considerazione di ordine pratico che ne modifica anche la valutazione etica, per cui l'amministrazione, separata dal contesto sistematico della filosofia aristotelica, si viene a definire nel senso più specifico di crematistica e la ricchezza, rapportata alle capacità dell'individuo, trova anche una sua giustificazione morale.<sup>26</sup>

Quanto all'Alberti, se il criterio con cui ripartisce in argomenti distinti la materia si riallaccia ad una strutturazione del tema "economico" com-

<sup>24</sup> Per esempio F. TOMMASI, *Reggimento del Padre di famiglia*, cit., ed inoltre con una caratterizzazione di tipo etico-pedagogico che interessa tutti gli aspetti della vita umana, fra cui quello relativo all'amministrazione domestica: A. PICCOLOMINI, *Della Institutione di tutta la vita dell'huomo nato nobile*, Venezia, 1552. L'incidenza della dottrina aristotelica nella trattatistica cinque e seicentesca sul governo familiare è esaminata da D. FRIGO, *Il padre di famiglia*, Roma, 1985, che ne accentua la funzione di disciplina per l'educazione del ceto nobiliare.

<sup>25</sup> L. BRUNI, *Humanistisch-philosophische Schriften, mit einer Chronologie seiner Werke und Briefe*, a cura di H. Baron, Leipzig-Berlin, 1928 (rist. anast. Wiesbaden, 1969).

<sup>26</sup> La questione è trattata da R. FUBINI, *Umanesimo e secolarizzazione*, Roma, 1990, pp. 210-211, con i relativi rimandi bibliografici, fra i quali ricordiamo H. M. GOLDBRUNNER, *Leonardo Bruni Kommentar zu seiner Übersetzung der pseudo-aristotelischen Oekonomik: ein humanistischer Kommentar*, in *Der Kommentar in der Renaissance, Mitteilungen der Kommission für Humanismusforschung*, I, Boppard, 1975; sulla fortuna della traduzione bruniana cfr. inoltre, fra gli studi più recenti di J. Soudek sull'argomento, *A Fifteenth-Century Humanistic Bestseller: the manuscript diffusion of L. Bruni's annotated latin version of the (pseudo)-aristotelian "Economics"*, in E. P. MAHONEY (a cura di), *Philosophy and Humanism: Renaissance Essays in Honor of Paul O. Kristeller*, Leiden-New York, 1976, pp. 129-143.

piuta in età medievale<sup>27</sup>, tuttavia attraverso il ricorso diretto alla matrice greca quei contenuti si situano in un quadro concettuale diverso; e non è il testo (pseudo)aristotelico, recentemente tradotto dal Bruni, a definirne l'impianto, ma l'*Economico* di Senofonte. Per quanto forse non ancora fruibile in traduzione latina, l'Alberti si rivolge a quest'ultimo, assumendone la concezione dell'amministrazione domestica in senso "professionale"<sup>28</sup>. Non sembra che debba attribuirsi al libro III della *Famiglia* la fortuna goduta da questa fonte greca per tutto il Cinquecento e oltre; altri canali assicureranno al dialogo senofonteo una notevole capacità di penetrazione nella sfera dell'insegnamento pratico, quale è dato riscontrare all'interno della trattatistica sul governo familiare. Per gli aspetti organizzativi dell'amministrazione domestica l'*Economico* di Senofonte costituirà un punto di riferimento costante, ma fondamentali resteranno i procedimenti logici e l'ordine espositivo appreso dai testi aristotelici, la cui impronta sistematica caratterizzerà gran parte della trattatistica moderna, disegnando lo sfondo su cui quegli insegnamenti di ordine eminentemente pratico vanno ad inserirsi<sup>29</sup>. Vi sono testimonianze significative, fra gli autori cinquecenteschi di trattati sul governo familiare, di una valutazione riduttiva del modello senofonteo. Col presupposto di fondare i principi di un'etica "classica", per la quale solo ad Aristotele spetta la dignità e l'autorità che è propria del filosofo, si giunge in qualche caso a considerare non organici e confusi gli insegnamenti di Senofonte<sup>30</sup>. Eppure l'efficacia

<sup>27</sup> Sulla rispondenza fra la struttura argomentativa adottata dall'Alberti nel libro III della *Famiglia* e la ripartizione della materia attuata da Vincenzo di Beauvais nella parte dedicata alla *scientia oeconomica* nel suo *Speculum doctrinale*, si sofferma M. DANZI, *Fra oikos e pólis: sul pensiero familiare di L. B. Alberti*, in C. BASTIA - M. BOLOGNANI (a cura di), *La memoria e la città. Scritture storiche tra Medioevo ed Età Moderna*, Bologna, 1995, pp. 54-55, sviluppando i suggerimenti di D. HERLIHY, *La famiglia nel Medioevo*, Bari, 1989, p. 238, nota 5.

<sup>28</sup> Cfr. SENOFONTE, *L'amministrazione della casa*, a cura di C. Natali, Venezia, 1988, pp. 53-55 (I, 1-5).

<sup>29</sup> Si consideri l'impianto aristotelico nel quale F. Tommasi, cit., libro II, par. 15, colloca gli argomenti di ordine pratico sulla conduzione della casa e del podere. L'organicità con cui il Tommasi espone la materia caratterizza in modo speciale l'ampio trattato, che non si segnala invece in senso innovativo dal punto di vista tecnico; cfr. M. BERENGO, *Un agronomo toscano del Cinquecento, Francesco Tommasi di Colle val d'Elsa*, in *Studi di storia medievale e moderna per E. Sestan*, Firenze, 1980, vol. II, pp. 495-518.

<sup>30</sup> Il riferimento è al trattato *Della economica*, di Giacomo Lanteri gentiluomo bresciano, nel quale si dimostrano le qualità che all'uomo e alla donna separatamente convengono pel governo della casa, Venezia, 1560, dove, nell'introduzione, viene indicato lo scopo pedagogico dell'opera, che tende alla definizione di regole per il governo familiare. Secondo l'autore esse non si possono ricavare dall'opera di Senofonte, che tratta la materia in modo di-

normativa in senso pratico di quei precetti, trasmettendosi malgrado sporadiche riserve di questo tipo, da un autore all'altro, si rinnova nel tempo, evidenziando il carattere "sperimentale" della cultura moderna.<sup>31</sup>

A mia conoscenza nessuno dei trattatisti di "economica" posteriori all'Alberti coglie con la sua stessa ampiezza di prospettive critiche la complessità del testo di Senofonte, né è in grado di utilizzarlo in modo parimenti creativo e tale da riproporne i contenuti trasfigurati a tal punto da farci quasi dimenticare il modello. Dobbiamo chiederci per quali ragioni questo avvenga nell'Alberti e quali siano i meccanismi che gli consentono di distinguersi così marcatamente dalla sua fonte, per quanto essa risulti presente al suo pensiero in molte pagine del libro III<sup>32</sup>. L'opera di storico e cronista di questo autore greco è strettamente connessa all'esperienza militare acquisita al seguito di Ciro il Giovane nella guerra contro il fratello Artaserse; quell'esperienza imprime un segno forte all'immagine del capo famiglia, al quale compete il comandare, proprio come al capo di un esercito. L'attitudine pubblicistica di Senofonte testimoniata dall'*Economico* si collega alle problematiche sociali e politiche di Atene<sup>33</sup>. Dopo la riconciliazione con il governo ateniese, seguita ad un lungo periodo di conflittualità di ordine politico, lo storico si rese partecipe delle problematiche interne della città. I biografi attribuiscono la composizione dell'*Economico* al proposito di indicare ai cittadini ateniesi l'opportunità di un ritorno alla terra, a seguito delle profonde modificazioni economiche e sociali prodotte dalle guerre. Certo è che quest'operetta si rivolge al ceto aristocratico, a cui Senofonte appartiene; egli intese contribuire all'educazione di questo ceto attraverso insegnamenti di carattere pratico relativi all'amministrazione dei propri beni, ritenendo che le competenze acquisite nella conduzione degli affari privati sia utile all'esercizio della

sordinato e generico. Purtroppo non mancano richiami alla figura di Ciro, esemplata sul testo senofonteo, per lo speciale interesse da lui riservato all'agricoltura, a vantaggio della floridità e solidità del suo regno (par. 3, sull'amministrazione delle entrate).

<sup>31</sup> L'interesse per il trattatello senofonteo nel secolo XVI ed il proposito di diffonderne la conoscenza presso un pubblico vasto è attestato dal volgarizzamento compiuto da Alessandro Piccolomini: *L'Economico di Senofonte tradotto in volgare da A. Piccolomini*, Venezia, 1540.

<sup>32</sup> Non è dato stabilire se l'Alberti leggesse Senofonte in traduzione latina o nell'originale greco; non fornisce dati su traduzioni riferibili al tempo di composizione del testo albertiano il *Catalogus translationum et commentariorum: Medieval and Renaissance latin translations and commentaries*, vol. VII, a cura di V. Brown - P. O. Kristeller - F. E. Kranz, Washington, 1992, pp. 177-189.

<sup>33</sup> Sulla matrice sociale che ispira l'attività pubblicistica di Senofonte si veda S. TARAGNA Novo, *Economia ed etica nell'"Economico" di Senofonte*, Torino, 1968.

funzione pubblica<sup>34</sup>. La concezione di una sostanziale identità di ogni sfera del sapere pratico, quello necessario a governare la proprietà privata e quello che si esercita nella conduzione dello stato, differenzia il pensiero di Senofonte dalla concezione aristotelica relativa alla legittimità del comando. Aristotele prefigura infatti un ambito disciplinare apposito per l'esercizio del potere sovrano.

La distinzione dei quattro tipi di governo regale, satrapico, politico, privato<sup>35</sup>, costantemente riproposta dalla trattatistica moderna, con la caratterizzazione di ognuno in termini "scientifici", riassume emblematicamente la sostanza del metodo aristotelico. Basta proiettarne il senso in una dimensione più ampia di storia della cultura per cogliere la forza propositiva che la struttura concettuale del pensiero di Aristotele racchiude in sé. Esso è destinato ad essere continuamente riproposto in ordine al conseguimento di una conoscenza sistematica del mondo naturale ed umano, in un'ottica che ne modifica il fine secondo i modelli speculativi della cultura cristiana. Nella storia del pensiero occidentale i percorsi logici e argomentativi tracciati dai testi aristotelici assumono una valenza scientifica, per la quale ogni disciplina riceve una propria connotazione e specifiche regole, che si tende a stabilire in modo definitivo<sup>36</sup>. Questo impegno di sistematizzazione del sapere ha una durata secolare ed infiniti modi di espletarsi nell'arco del Medioevo, alimentando una riflessione ricca di spunti critici, ma sostanzialmente fedele ad un programma di ricerca e definizione del reale secondo principi di verità. La fiducia nella possibilità di realizzare compiutamente questo programma si incrina in età umanistica<sup>37</sup>. Nell'Alberti sono presenti i sintomi della crisi di una cultura nel suo complesso, oltre alle problematiche riguardanti specificamente la società fiorentina e l'etica civile su cui si dibatte al suo interno.

La scelta del modello senofonteo da parte dell'Alberti si iscrive, io credo, fra i segnali più evidenti di questa crisi. Gli aspetti che appaiono dominanti nell'interesse che egli rivolge all'*Economico* di Senofonte ri-

<sup>34</sup> J. LUCCIONI, *Les idées politiques et sociales de Xenophon*, Parigi, 1947 (in particolare il cap. V, sull'*Economico*).

<sup>35</sup> ARISTOTELE, *Polit.*, II, 1260 b - 1261 a 1.

<sup>36</sup> Sull'incidenza dei testi aristotelici nella definizione delle discipline pratiche: R. LAMBERTINI, *A proposito della "costruzione"*, cit., pp. 315 sgg.

<sup>37</sup> Sul rapporto fra le arti liberali e le arti meccaniche nell'evoluzione del sistema tradizionale che si compie in età umanistica, specialmente in relazione allo sviluppo delle arti visive: P. O. KRISTELLER, *Il sistema moderno delle arti*, a cura di P. Bagni, Firenze, 1977. Un esame del pensiero albertiano alla luce di questa problematica in N. BADALONI, *L'interpretazione delle arti nel pensiero di L. B. Alberti*, in "Rinascimento", serie 2, III (1963), pp. 59-113.



flettono specularmente le ragioni del suo allontanarsi dal quadro teorico in cui Aristotele nella *Politica* (l'opera che più di tutte proietta direttamente sugli *Economici* alcuni dei suoi contenuti essenziali) collocava i temi del governo familiare. Sulla novità metodologica delle indicazioni che scaturiscono dalle parole di Giannozzo nel libro III si misura la coscienza che è viva nell'Alberti circa la sterilità e l'inadeguatezza dei canoni su cui si fonda la cultura tradizionale<sup>38</sup>. La nobilitazione della *tecne* contravviene all'assetto gerarchico delle discipline ereditato dal pensiero medievale, mettendone in discussione il disegno classificatorio. In questo senso si comprende come l'opera di uno storico e pubblicista, quale Senofonte, presentando caratteri tali da ispirare riflessioni e concetti non ascrivibili all'organicità di un sistema filosofico, gli risulti più idonea di qualsiasi altra a servire da modello per la parte economica dei suoi *Libri della famiglia*.

La riprova di una valutazione di questo tipo da parte dell'Alberti possiamo individuarla nel filtro a cui sottopone il testo senofonteo, in modo da metter da parte alcuni elementi che gli appaiono estranei alla sua prospettiva critica. Uno degli aspetti che il nostro Autore, sulla traccia di Senofonte, tocca da vicino riproponendocelo in termini profondamente diversi è costituito da una questione di natura etica che riguarda il rapporto dell'uomo con la ricchezza.

Per analizzare questo tema in Senofonte occorre calarsi all'interno della struttura del dialogo: il problema viene discusso nella prima parte

<sup>38</sup> ALBERTI, *Fam.*, p. 199: «Tu sai, Lionardo, che io non so lettere. Io mi sono in vita mia ingegnato conoscere le cose più colla pruova mia che col dire d'altrui, e quello che io intendo più tosto lo compresi dalla verità che dall'argomentare d'altrui. E perché uno di questi i quali leggono tutto il dì, a me dicesse "così sta", io non gli credo però se io già non veggio aperta ragione, la quale più tosto mi dimostri così essere, che convinca a confessarlo». E più oltre, nella parte finale del libro, a conclusione delle cose dette sulla masserizia: «Io sempre sono stato contento non più sapere che quanto mi bisogna, e a me basta intendere quello che io mi veggio e sento tra le mani. Voi litterati volete sapere quello che fu anni già cento, e quello che sarà di qui doppo a sessanta, e in ogni cosa desiderate ingegni, arte, dottrina ed eloquenza simile alle vostre. Chi mai potesse satisfarvi? Io certo no. Di quelli non sono io» (p. 298). Quella dottrina da cui dipende la capacità di esporre le cose secondo un preciso ordine e di distinguere i diversi aspetti è ciò che Giannozzo dice di non possedere. I suoi interlocutori si ritengono invece soddisfatti dal suo modo di argomentare e ne ricevono stimolo per porre nuovi quesiti a proposito del denaro. Ma Giannozzo si sottrae alla "disputa" a cui i suoi due interlocutori si dimostrano inclini. «Bene a me sogliono questi vostri letterati – aggiunge – parere troppo litigiosi» (p. 300); egli non si propone di difendere una opinione contro un'altra, secondo il metodo della *disputatio*, ma di indicare ciò che nell'arte di amministrare gli è risultato utile per averlo sperimentato. Le capacità pratiche acquisite da Giannozzo rendono talmente efficace il suo giudizio critico da lasciare a Leonardo ed Adovardo assai poco spazio per formulare argomenti contrari.

dell'*Economico* in cui si svolge la conversazione fra Socrate e il giovane interlocutore Critobulo. L'insegnamento del filosofo verte sulla limitazione del desiderio di possedere; la ricchezza di beni produce la vera povertà, poiché induce sempre nuovi bisogni, legati ai numerosi obblighi sociali che l'uomo facoltoso non può fare a meno di soddisfare<sup>39</sup>. Queste premesse non impediscono allo svolgimento tematico del discorso di dirigersi verso l'obiettivo in programma, che è quello di apprendere l'arte dell'amministrare i beni privati. Lo si consegue grazie all'introduzione di un nuovo personaggio, Iscomaco, interlocutore di Socrate in un dialogo avvenuto in precedenza e riportato da questi nel suo colloquio con Critobulo<sup>40</sup>: un dialogo dunque che si svolge all'interno di un altro, secondo una tecnica non priva di efficacia adottata, seppur con altro significato, in importanti esemplari della trattatistica familiare di età moderna<sup>41</sup>; l'Alberti stesso, come vedremo, ne riecheggia lo schema. Una interessante dissertazione di Socrate sui modi per aumentare la proprietà precede l'intervento di Iscomaco, preparando il terreno agli argomenti che questi sviluppa. I principi morali enunciati in apertura dal filosofo vengono trasferiti nella pratica delle cose: ciò che consente di conciliare la virtù con la ricchezza è rappresentato dalle sole attività nobili a cui l'uomo forte e di sani principi dovrebbe dedicarsi: l'agricoltura e l'arte militare, ciascuna per motivi intrinseci alla propria natura, in grado di liberare chi la pratica dalle inclinazioni al vizio<sup>42</sup>. Le considerazioni di ordine morale fatte da Socrate ed i motivi contingenti che spingono il giovane e ricco Critobulo a chiedergli consiglio trovano un punto di incontro nella presentazione di quella figura di uomo esemplare che ne rappresenta in un certo senso la sintesi; si tratta dell'uomo nobile, Iscomaco appunto, che racchiude in sé le qualità umane più elevate e al tempo stesso si presenta come modello positivo dal punto di vista sociale.<sup>43</sup>

L'ideale di *kalós kai agathós*, nel quale si sommano la virtù e la buona fama con l'onestà dell'animo, riceve in tal modo una sorta di incarnazione attraverso la quale viene a definirsi un carattere tipologico altamente rappresentativo dal punto di vista sia etico che civile. Tutto questo ha radici profonde nella cultura e nella società ateniese di cui Senofonte è espres-

<sup>39</sup> SENOFONTE, *L'Amministrazione della casa*, cit., pp. 63 sgg. (cap. II).

<sup>40</sup> *Ivi*, pp. 95 sgg. (VI, 12 sgg.).

<sup>41</sup> T. TASSO, *Il padre di famiglia*, in *Id.*, *Dialogi*, a cura di B. Basile, Milano, 1991.

<sup>42</sup> SENOFONTE, *L'Amministrazione della casa*, cit., pp. 79-95 (capp. IV e V).

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 99 (VI, 13), l'uomo nobile e le sue qualità morali: per definirle si ricorre ad un modello reale. Sulle virtù di Iscomaco in rapporto alla società ateniese cfr. S. TARAGNA NOVO, *Economia*, cit., pp. 45-68.

sione, ma perciò stesso risulta estraneo alle motivazioni che ispirano l'Alberti nel delineare il tipo umano esemplato sul personaggio del dialogo senofonteo: in Giannozzo Alberti la saggezza acquisita grazie all'esperienza, la rettitudine e l'operosità dimostrata nell'arco di una vita si coniugano da un lato al disconoscimento della capacità formativa che si attribuisce alla dottrina intesa come fonte perenne di insegnamento, dall'altro a forti accenti di ribellione nei confronti del contesto politico che così duramente ha inciso sulle sorti della famiglia. Se l'ottimo amministratore del proprio privato Iscomaco si rende partecipe delle necessità economiche dello stato e degli oneri relativi alla funzione pubblica, Giannozzo tende invece a conseguire nell'accorta gestione dei propri averi la libertà personale da tutto il peso con cui le esigenze della collettività opprimono i cittadini volenterosi. La modestia delle sue aspirazioni solo da lontano ricorda i precetti di Socrate: questi scaturiscono da una prospettiva etica tendente al bene universale, con caratteri che preludono a una morale di tipo stoico, quella nasce da un desiderio di estraneazione il cui fondamento risiede in una concezione utilitaristica dell'agire nella famiglia come nella società.

Si può notare anche una sottile ambiguità nel modo in cui l'Alberti trasponesse nel suo personaggio, insieme ad alcuni suggerimenti del filosofo, le attitudini di Iscomaco. Senofonte, secondo un ordine di valori che appartengono alla tradizione greca, non attribuisce a Socrate una immagine del tutto positiva nella collettività; il filosofo è sicuramente *kalós* ma non è *agathós*, non gode cioè di una buona fama, come invece Iscomaco. Diremmo oggi che non è del tutto integrato nella società in cui vive. La corrispondenza stabilita fra Iscomaco e Giannozzo accomunati dal ruolo di padre di famiglia è dunque imperfetta, poiché quest'ultimo, estraniandosi dalla vita civile, rinuncia alla buona fama intesa alla stregua del modello greco. Di fatto Giannozzo, per quanto fiero della propria rettitudine che gli assicura l'onore nella considerazione dei suoi concittadini, non si propone in funzione esemplare rispetto ad essi, al contrario vive un rapporto di profonda conflittualità con la città ed i suoi istituti<sup>44</sup>. L'onore come egli lo intende è cosa diversa dalla buona fama; la distinzione è ben presente all'Alberti, che fa dire a Leonardo nella sua replica alle affermazioni di

<sup>44</sup> Nella sua vigorosa critica agli uomini dello stato (*Fam.*, pp. 218-222) Giannozzo distingue l'onore che deriva dal «convenire e pascere e servire gli uomini servili», che egli definisce «bestialità», dall'onore di colui che dalla patria riceve le responsabilità del governare e pone la propria virtù al servizio dei suoi concittadini. Tuttavia è pressoché inevitabile che chiunque acceda ad incarichi pubblici finisca con l'abusarne, facendo «del pubblico privato». Il vero onore, per Giannozzo, è «vivere a sé, non al comune», è «essere e parere buono e giusto». «Questa sola onoranza – conclude – sta meco e in essilio, e si starà mentre che io non l'abandonerò».

Giannozzo sull'opportunità di ritirarsi in una dimensione esclusivamente privata: «intra le pubbliche esperienze nasce la fama; nelle pubbliche piazze surge la gloria». Non è del tutto valida la «regola del vivere con privata onestà» per coloro che desiderano conseguire la gloria attraverso la virtù, poiché la fama necessariamente fugge «ogni solitudine e luogo privato»<sup>45</sup>. Se il conseguimento di questo tipo di gloria nel contesto sociale e politico di Firenze appare irrealizzabile nel tempo presente, sarà forse possibile in futuro: Leonardo, nel mitigare la radicalità dei pensieri espressi da Giannozzo, ne conferma il giudizio sulle condizioni attuali della città, che è in balia di uomini pronti ad abusare della libertà in nome di un «acerbissimo odio per la tirannide»<sup>46</sup>. Vi è un disegno consapevole nel modo in cui l'Alberti si rapporta alla fonte che ha prescelto: programmaticamente libera ogni esempio che essa gli offre dai contenuti più intrinsecamente legati alla matrice culturale greca, rimodellandoli per poterne fruire in termini appropriati rispetto alle problematiche del suo tempo. In tal modo ogni immagine ed ogni concetto che richiamano il testo senofonteo vengono ad acquistare un significato del tutto diverso e sono proprio le varianti a far emergere i molteplici livelli di interpretazione a cui le pagine dell'Alberti si possono ricondurre.

Un aspetto ulteriore dell'*Economico* che l'Alberti traspone nel libro III della *Famiglia* possiamo coglierlo considerando il modulo strutturale

<sup>45</sup> ALBERTI, *Fam.*, p. 224.

<sup>46</sup> Il riferimento è al partito albizzesco, ancora forte al tempo in cui il dialogo è ambientato ed ormai prossimo alla caduta nel momento in cui l'Alberti scrive. Resta tuttavia sempre possibile che l'indicazione sulla data di composizione dei vari libri, fornitaci dall'Alberti nell'*Autobiografia*, sia fittizia; se la si dovesse posticipare, il significato ideologico e politico di queste pagine potrebbe forse essere interpretato come metafora di un rapporto conflittuale dell'Alberti anche con il nuovo regime. L'ipotesi per cui sarebbe plausibile una postdatazione del libro III di due o tre anni rispetto al 1433-34 è di L. BOSCHETTO, *I libri della "Famiglia" e la crisi delle compagnie degli Alberti negli anni trenta del Quattrocento*, di prossima pubblicazione in *Leon Battista Alberti. Congrès international*, Paris, 10-15 aprile 1995 (il testo della relazione mi è stato gentilmente fornito dall'autore, che ringrazio). Sulla base di approfondite indagini d'archivio Boschetto ricostruisce la vicenda relativa al crollo finanziario subito dalla famiglia Alberti negli anni 1436-37, un tracollo improvviso sopraggiunto in un periodo di floridità delle varie compagnie operanti in Italia e in Europa. Gravi dissensi interni fra i governatori delle filiali di Ponente dettero luogo ad una lunga controversia giudiziaria che incrinò l'immagine pubblica della famiglia, proprio nel momento in cui si apprestava a recuperare il proprio prestigio in città dopo la riabilitazione decretata dalla Signoria nel 1428. In sintonia con l'ipotesi di una iniziale circolazione limitata ai primi due libri, Boschetto congettura che la composizione del III sia avvenuta dopo il manifestarsi di questa crisi, motivando altresì l'imbarazzo dei parenti, non appena il dialogo fu licenziato, con l'anacronismo, rispetto al presente, dei toni elogiativi dedicati da Leon Battista all'onestà degli avi.

adottato da Senofonte quando introduce, nel dialogo che si svolge fra Socrate e Critobulo, il colloquio del filosofo con Iscomaco. Ne risulta una netta bipartizione dell'opera che gli studiosi hanno spiegato in vari modi: verosimilmente l'autore greco intende prospettare così una duplicità di piani, prefigurando due diversi tipi di *paideia*, l'uno di ordine filosofico, l'altro di ordine pratico<sup>47</sup>. Qualcosa di simile avviene nel libro albertiano, allorché Giannozzo riporta gli insegnamenti del vecchio sacerdote conosciuto anni addietro. Vistose varianti strutturali producono tuttavia una sostanziale diversità di significati.

Una necessaria osservazione preliminare riguarda il fatto che il dialogo dell'Alberti si svolge esclusivamente fra i componenti della famiglia; la scelta è programmatica e non ammette deroghe. Se ne può individuare l'origine rifacendosi alla tradizione della memorialistica familiare che si manifesta, con una singolare specificità di toni e di argomenti, nell'ambito mercantile fiorentino<sup>48</sup>. Se i *Libri della famiglia* se ne discostano per quella loro connotazione precettistica che si esprime attraverso la forma del trattato, non v'è dubbio – a mio avviso – che essi rappresentino, nelle vere intenzioni dell'Autore, i libri della “famiglia Alberta”; per questo i suoi membri soltanto vi hanno voce. La memoria del passato degli avi, traccia di un vissuto di onesta laboriosità che non va perduto, si deposita in un prezioso archivio di esempi e di precetti, dal quale i giovani Alberti potranno trarre molti insegnamenti utili, come viene ripetutamente ribadito nel *Prologo*.<sup>49</sup>

<sup>47</sup> Cfr. S. TARAGNA NOVO, *Economia*, cit., pp. 1-8.

<sup>48</sup> F. PEZZAROSSA, *La tradizione fiorentina della memorialistica*, in G. M. ANSELMi - F. PEZZAROSSA - L. AVELLINI, *La memoria dei “mercatores”*. Tendenze ideologiche, ricordanze, artigianato in versi nella Firenze del Quattrocento, Bologna, 1980, pp. 39-149; ID., *La memorialistica fiorentina fra Medioevo e Rinascimento. Rassegna di studi e testi*, in “Lettere italiane”, XXXI (1979), pp. 96-138. Ed inoltre V. BRANCA (a cura di), *Mercanti scrittori*, cit., introduz. di V. Branca, pp. IX-LXXVII.

<sup>49</sup> La realtà istituzionale della repubblica è all'origine di quella tendenza, diffusa fra le famiglie del ceto mercantile, a far tesoro della propria storia e di ogni notizia che valga ad accreditare la dignità della casata per l'assunzione di un ruolo preminente nella vita pubblica. La tipologia di questa scrittura evolve dal libro di conti alla cronaca cittadina, accompagnata da testimonianze esemplari, nella condivisione dei valori etici e civili propri della tradizione guelfa. Concepita in forma privata, solo a posteriori essa è venuta configurandosi come genere; questi libri dell'Alberti ne rappresentano una variante profondamente modificata sotto vari aspetti: l'accentuazione del tenore pedagogico e precettistico, il distacco dalla matrice guelfa, la destinazione pubblica anziché privata, ma ne conservano il fine, che resta quello di accreditarsi presso il ceto politico fiorentino dal quale gli Alberti erano stati estromessi. Nelle pieghe delle rievocazioni e degli avvertimenti si nasconde una storia, di cui si possono individuare in trasparenza cesure e periodizzazioni: il tempo dell'accrescimento e della flo-

Al personaggio del vecchio sacerdote che frequentava la loro casa e parlava «non della masserizia» ma dei benefici ricevuti da Dio e di come gli uomini debbano farne uso<sup>50</sup>, l'Alberti non riserva dunque il discorso diretto; decide piuttosto di tratteggiarne la figura per bocca di Giannozzo, il quale ne riferisce gli insegnamenti facendosi propri. Tutta la prima parte del colloquio di Giannozzo trae infatti da quel personaggio, a cui nel descriverlo attribuisce una veste autorevole, gli spunti fondamentali per formulare quella «filosofia» da uomo senza lettere, che arricchisce i contenuti propositivi di natura eminentemente pratica del suo discorso. La ben nota teoria per cui tre cose soltanto appartengono totalmente all'uomo, l'anima, il corpo e il tempo, dice egli stesso di averla intesa dal vecchio<sup>51</sup>. L'autorevolezza riconosciuta a questa fonte orale, nel contrapporsi all'autorità che rivestono per i dotti gli scritti dei filosofi, caratterizza in senso speculativo questa prima parte e si pone in stretta corrispondenza con la prima parte del dialogo senofonteo dominata da Socrate. Analogamente, dopo tale premessa, vengono affrontati dall'Alberti tutti quegli argomenti di carattere pratico sul tema dell'amministrazione domestica, nello svolgimento dei quali è così viva l'impronta dell'*Economico* di Senofonte, con l'evidente parallelo fra Giannozzo ed Iscomaco. Seppure non altrettanto marcata che in Senofonte, anche nel libro III della *Famiglia* si può dunque individuare una bipartizione interna. Ma la ripresa, attuandosi secondo un procedimento che potremmo definire chiasmico, sottintende un significato diverso: Giannozzo ricorre al vecchio sacerdote per dare alle riflessioni «filosofiche» contenute nel proprio intervento una veste autorevole, mentre Socrate, il filosofo, ricorreva ad Iscomaco per imparare come si amministra la proprietà ed indicare i fondamenti di una disciplina pratica, prospettando al tempo stesso una figura esemplare sotto il profilo etico e civile. Ambedue i piani, quello speculativo e quello

ridità economica della famiglia, in corrispondenza del libro II sul matrimonio, e il tempo della conservazione dopo la disgrazia, che è quello di cui parla Giannozzo nel libro III (per una verifica delle rispondeenze di questa periodizzazione interna con le vicende finanziarie della famiglia Alberti cfr. A. SAPORI, *La famiglia e le compagnie Alberti del Giudice*, in *Studi di storia economica*, vol. II, Firenze, 1955, pp. 975-1012). Col libro IV, l'Alberti perseguirà quella strategia del successo (a cui allude G. GORNI, *Dalla famiglia alla corte*, cit.) per il reinserimento nella vita pubblica con l'avvento del nuovo regime.

<sup>50</sup> *Fam.*, pp. 211-216.

<sup>51</sup> Il significato dell'invenzione del personaggio autorevole evocato da Giannozzo è ben evidenziato da A. Tenenti (*Fam.*, p. 211, nota), che segnala l'interpretazione del tutto originale in Alberti della «triade già consacrata dal sapere scolastico dell'essere umano come provvisto di *corpus*, *anima* e *temporalis substantia*», a cui corrispondono le tre facoltà possedute dall'uomo secondo il vecchio saggio.

pratico, acquistano nell'Alberti valenze nuove: il primo si contraddistingue per il tenore volutamente non intellettualistico, segnato da quella presa di distanze di Giannozzo nei confronti della tradizione dotta, per cui si rende necessario il ricorso ad una invenzione esterna; il secondo per l'eliminazione dei contorni ideali che tratteggiano l'immagine del perfetto padrone di casa e del cittadino modello. Per forza di contrasto rispetto al testo greco si manifesta altresì in tutta la sua originalità il vigore critico del lungo e articolato discorso di Giannozzo, che via via si precisa o si attenua nelle repliche ai differenti punti di vista espressi da Leonardo. Il momento di maggiore efficacia a questo riguardo si colloca proprio nel punto di passaggio dalla fase riflessiva a quella che potremmo chiamare didascalica, economica in senso proprio. Qui la polemica di Giannozzo «contro questi stati» riconduce tutti gli argomenti trattati alla specificità del contesto storico e istituzionale, facendosi metafora della crisi in atto al tempo in cui l'Alberti scrive, che investe la politica e la cultura fiorentina nell'approssimarsi del tempo mediceo.

Queste considerazioni circa il rapporto fra il libro III della *Famiglia* ed il modello senofonteo devono iscriversi in un più ampio orizzonte di comparazione con i testi classici. Il modello latino del dialogo ciceroniano occupa in questo orizzonte uno spazio considerevole; come è stato più volte notato, fra i dialoghi umanistici i *Libri della famiglia* rappresentano, insieme al precedente bruniano in lingua latina dei *Dialogi ad Petrum Histrum*, un esempio efficace di come le modalità espressive della forma dialogica usata da Cicerone siano state assunte per sviluppare contenuti originali<sup>52</sup>. Nel corso del Medioevo il metodo di discussione attuato nelle dispute *in utramque partem* aveva tradotto nello schema rigido della contrapposizione di argomenti diversi intorno ad uno specifico tema la tecnica del confronto che Cicerone adotta in questa forma di scrittura. In età umanistica se ne valorizza al contrario la funzione discorsiva per la definizione di un metodo duttile, non finalizzato alla ricerca di un vero assoluto, ma alla esposizione di una pluralità di opinioni soggettive<sup>53</sup>. Con

<sup>52</sup> F. TATEO, *La tradizione classica e le forme del dialogo umanistico*, in ID., *Tradizione e realtà nell'umanesimo italiano*, Bari, 1967, pp. 223 sgg.; D. MARSH, *The Quattrocento Dialogue*, London, 1980; la presenza del modello ciceroniano in Bruni, vista come elemento da ricondurre alla questione più generale del rapporto con gli *auctores*, nel saggio di R. FUBINI, *All'uscita dalla scolastica medievale: Salutati, Bruni e i "Dialogi ad Petrum Histrum"*, in "Archivio Storico Italiano", CL (1992), pp. 1065-1103.

<sup>53</sup> Ad esempio il Petrarca, nel *Secretum*, ripropone il modello ciceroniano di discussione libera in un dialogo di natura intima e personale. Il suo esempio sarà poi ripreso da Poggio

questa valenza metodologica il modello ciceroniano viene utilizzato dall'Alberti nella composizione dei *Libri della famiglia*. In particolare egli sembra aver tenuto presente la struttura del *De oratore*<sup>54</sup>: cercheremo di verificare la fondatezza di questa ipotesi partendo dall'impianto argomentativo del testo allo scopo di individuare ulteriori livelli di interpretazione sottesi all'opera albertiana, tali da mettere a fuoco quegli spunti critici che verosimilmente crearono difficoltà alla sua diffusione.

Ci limiteremo, per questo raffronto, ad un esame della funzione proemiale quale si manifesta nell'uno e nell'altro autore. Nel *De oratore* la concezione dei proemi che introducono ciascuno dei tre libri di cui l'opera si compone – tutti espressi da Cicerone in prima persona e dedicati al fratello Quinto – è fondamentale per il conseguimento dell'unità tematica dell'intero dialogo<sup>55</sup>. È stato già opportunamente sottolineato il valore contenutistico dei proemi in rapporto alla definizione degli argomenti principali<sup>56</sup>. Nel primo di essi emergono le indicazioni atte a chiarire i nodi problematici intorno ai quali l'opera si svolge: anzitutto quello relativo all'importanza dell'eloquenza in ogni tempo ed alla difficoltà di conseguire in quest'arte capacità elevate. Quindi, subordinato soltanto in virtù della successione logica degli argomenti, non quanto alla rilevanza del problema, si evidenzia fin da queste prime pagine quello che sarà il punto centrale del pensiero di Cicerone, espresso con grande lucidità speculativa e programmatica nella parte finale: esso concerne l'individuazione dell'elemento indispensabile all'esercizio di una oratoria efficace. Questo elemento risiede nella conoscenza storico-letteraria, filosofica e giuridica

Bracciolini, dal Valla e dallo stesso Alberti (D. MARSH, *The Quattrocento Dialogue*, cit., p. 8). Questa problematica è inserita in un più vasto quadro di argomenti di valutazione storico-critica da R. FUBINI, *L'umanista: ritorno di un paradigma? Saggio per un profilo storico da Petrarca ad Erasmo*, in "Archivio Storico Italiano", CXLVII (1989), pp. 435-508.

<sup>54</sup> L'accostamento è suggerito da D. MARSH, *The Quattrocento Dialogue*, cit., pp. 81 sgg., insieme al richiamo di alcuni aspetti del *De senectute* e del *De amicitia*, per esempio quello della dignità e autorevolezza delle generazioni passate. La familiarità dell'Alberti con questi testi ciceroniani è attestata dal codice Marciano lat. 205 (3086), contenente *De senect.*, *De amic.*, *Paradoxa*, (cfr. P. O. KRISTELLER, *Iter italicum*, London-Leiden, 1967, II, p. 225) che reca annotazioni autografe dell'Alberti. Appunti di sua mano riferentisi a fatti di cronaca domestica (pubblicati da J. MORELLI, *Operette*, II, Venezia, 1820, p. 271) figurano nel cod. Marciano lat. XI, 47 (3859), che contiene un esemplare del *Brutus*. Per una maggiore completezza di dati a questo proposito cfr. R. FUBINI - A. MENCI GALLORINI, *L'Autobiografia*, cit., p. 27.

<sup>55</sup> Cfr. E. NARDUCCI, *Eloquenza, retorica, filosofia nel "De oratore"*, saggio introduttivo a CICERONE, *Dell'oratore*, Milano, 1994, pp. 5-16.

<sup>56</sup> E. BECKER, *Technik und Szenerie des ciceronischen Dialogs*, Osnabrück, 1938, p. 8; M. RUCH, *Le préambule dans les oeuvres philosophiques de Cicéron*, Paris, 1958, pp. 185-202.



delle proprie radici e tradizioni culturali; si tratta di un'acquisizione che richiede un tale impegno di energie e di intelletto da giustificare la rarità di oratori veri in tutte le epoche storiche. Il dialogo che segue, dominato da Crasso, sviluppa i temi relativi al primo punto, cioè alla efficacia e alla difficoltà dell'eloquenza.

Il proemio al secondo libro ha una funzione analogamente orientativa per la lettura e comprensione della parte restante dell'opera e al contempo restringe il campo della problematica prospettata nel primo proemio: vi si presentano infatti i due modelli di oratore a cui il successivo dialogo dà voce, rappresentati da Antonio e Crasso. Cicerone intervenendo, attraverso il proemio, nel merito del giudizio critico, fa leva sull'opinione diffusa circa la scarsa cultura di ambedue. Chiarisce anzitutto il carattere dissimulativo dell'atteggiamento di ciascuno di essi, l'uno per attirarsi la simpatia che in genere è riservata dalla gente comune a chi non si dimostra colto, l'altro per dimostrare il proprio maggiore ossequio verso la tradizione di saggezza dei cittadini romani che non verso la cultura dei Greci. Quindi sottolinea quanto in realtà sia importante per ciascuno dei due «padroneggiare non solo la retorica, ma anche una cultura universale»: in tal modo pone le premesse per la messa a punto e conclusione del tema che affronterà nell'ultimo libro. Il dialogo che fa seguito a questo secondo proemio vede Antonio come principale interlocutore, con una lunga dissertazione sugli aspetti tecnici e operativi dell'eloquenza.

Il proemio al libro III presenta, rispetto agli altri due, una variante di grande effetto: il racconto della drammatica morte di Crasso, che avviene dopo soltanto nove giorni da quello in cui il dialogo è ambientato. La rievocazione delle circostanze che precedettero la fine improvvisa dell'oratore si inserisce nel clima amichevole del colloquio, apportandovi una nota di grande *pathos* ed una vibrante solennità di contenuti. Cicerone si cala nella vicenda politica di Roma al tempo della guerra civile; la vigorosa difesa di Crasso dall'attacco rivolto al Senato da parte di Filippo evoca i valori più alti del sentimento romano. L'Autore in queste pagine, attraverso l'esaltazione della dignità dell'ordine senatorio, esprime il proprio attaccamento alla tradizione e al tempo stesso un fortissimo senso di conservazione delle istituzioni, in quanto cardini dell'autorità dello stato.

Subito dopo questi ricordi, accompagnati dall'elogio di Crasso e dal rimpianto per la sua morte, il lettore viene ricondotto alla conversazione che si avvia verso la fase conclusiva. Lo strappo emotivo all'atmosfera colloquiale del dialogo porta una nota di contrasto che proietta come un cono di luce sulle motivazioni ideologiche e civili di quella concezione

dell'oratoria che Crasso, riprendendo gli accenni fatti nel libro I, esporrà nell'ultimo.<sup>57</sup>

Ancora una volta la funzione del proemio si rivela importante per la messa a fuoco dell'argomento che verrà trattato subito dopo. Scandite dai proemi, le tematiche del dialogo si precisano in un processo di progressiva chiarificazione: il vero oratore, delineato da Crasso nella parte finale, deve possedere gli elementi storici, filosofici e giuridici della cultura a cui appartiene per risultare davvero efficace ed utile alla patria. L'aderenza al tessuto delle tradizioni culturali che presiede alla sua formazione gli conferisce la capacità di comunicare i più alti valori etici e civili.

Se all'organicità dei proemi ciceroniani ai tre libri del *De oratore* non corrisponde una impostazione simmetrica delle pagine introduttive a ciascuno dei tre libri dell'Alberti, vi sono tuttavia importanti analogie da sottolineare, per far sì che emergano invece gli elementi più significativi del suo distaccarsi da quel modello.

Nel *Prologo* l'Alberti presenta la sua opera al lettore: quello che egli ci comunica in queste prime pagine indica con chiarezza gli strumenti interpretativi che dobbiamo applicare all'intero dialogo. Il tema della fortuna, verso il quale la particolare sensibilità che si avverte in età umanistica è testimoniata da diversi autori<sup>58</sup>, non viene posto in termini astratti: i criteri di valutazione utilizzati dall'Alberti sono piuttosto di ordine "storico", nel senso che egli intende dimostrare quanto la saldezza dell'animo e dei principi etici abbiano rappresentato sempre, nella storia degli uomini, una efficace difesa dagli attacchi della cattiva sorte. Nessuna sorte è tanto avversa da non poter essere combattuta dagli animi virtuosi.

Non vi è sintesi possibile che sia in grado di rendere ragione della com-

<sup>57</sup> Sul dominio dell'eloquenza e sulla cultura dell'oratore: A. MICHEL, *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, Paris, 1961, cap. II.

<sup>58</sup> Poggio Bracciolini e Coluccio Salutati sono gli autori più vicini all'Alberti che hanno scritto su questo tema, sulla traccia del petrarchesco *De remediis utriusque fortunae* e del *De casibus virorum illustrium* del Boccaccio. Per una bibliografia sul tema della fortuna cfr. C. BIANCA, *Introduzione* a C. SALUTATI, *De fato et fortuna*, Firenze, 1985, p. XIX e I. KAJANTO, *The Idea of Fate in P. Bracciolini*, in "Arctos", XXII (1988), pp. 59-73. Del *De varietate fortunae* di Poggio è recente l'ediz. crit. a cura di O. Merisalo, Helsinki, 1993, con ampia bibliografia alle pp. 255-266. È anche opportuno ricordare, fra gli scritti morali dell'Alberti, il *Theogenius*, composto probabilmente fra il 1438 e il 1441, dove nel primo libro si tratta ampiamente della volubilità della fortuna, con accenti che ben si collegano alle riflessioni sviluppate in seno ai *Libri della famiglia*. Per una ipotesi di lettura di questo dialogo correlata alla sua ambientazione storico-culturale si veda L. BOSCHETTO, *Ricerche sul Theogenius e sul Momus di L. B. Alberti*, in "Rinascimento", serie 2, XXXIII (1993), pp. 3-52.

piessità del pensiero dell'Alberti. In questo caso, se l'enunciato appena riferito sul tema della fortuna costituisce il nucleo speculativo della questione posta nel prologo, in quello stesso contesto viene prospettato un altro tema, ad esso legato e solo apparentemente secondario, mentre invece è presente e vitale dall'inizio alla fine del dialogo: si tratta della storia della famiglia Alberta e degli ammonimenti degli avi, che devono essere trasmessi da una generazione all'altra. L'Alberti, come Cicerone, che fa parlare i romani illustri del passato, si propone come elemento di trasmissione dei loro insegnamenti e del loro modello di vita e al tempo stesso, per la necessità imprescindibile di adattare ai tempi il valore di ogni precetto, quasi ne filtra il significato, modulandone di volta in volta l'efficacia rispetto alla vita reale. Dunque i giovani Alberti facciano tesoro degli insegnamenti dei loro padri, al fine di mantenere e rinnovare nel tempo l'onore della famiglia, nonostante le difficoltà a cui l'avversa fortuna, oggi come ieri, la sottopone. Attraverso i ricordi degli avi si perpetua la memoria delle loro vite esemplari. Nelle pagine del prologo l'aspetto evocativo delle tradizioni familiari, che non sarà disatteso nel corso dell'opera, ma anzi continuamente ribadito e sottolineato, si propone quasi sommessamente come modulo di lettura, all'interno di una problematica filosofica ed etica di più vasta portata, che assume come cardine il valore della virtù applicata alla pratica della vita.

Come nel *De oratore*, l'esordio albertiano è funzionale all'interpretazione di tutto il dialogo sulla famiglia; la duplicità di piani, l'uno precettivo sui principi, l'altro evocativo della storia degli Alberti per una esemplificazione tutta dall'interno della loro vicenda familiare e civile, corrisponde, dal punto di vista strutturale, alla prospettiva bilaterale del primo proemio ciceroniano. Nel mettere a fuoco il principale nodo problematico, riguardante il ruolo dell'oratore, che in ogni tempo è determinante nella vita della repubblica, Cicerone faceva infatti penetrare all'interno della sostanza teorica del principio la valutazione delle qualità che deve possedere l'oratore romano. Il senso della romanità che domina la sua concezione dell'oratoria e che impronta di sé la cultura dell'oratore quale egli lo concepisce, emerge fino dalle prime pagine dell'opera. Le sue caratteristiche, delineate nel proemio ed esaltate nella conclusione con un'enfasi che non trova rispondenza nel testo albertiano, costituiscono il tema primario concepito e svolto per la salvaguardia dell'assetto politico e civile dello stato.

Il secondo libro della *Famiglia* non ha proemio che ne incardini la linea; il colloquio che si svolge fra Battista, Carlo e Leonardo Alberti inizia subito dopo un breve cenno alla partenza di Adovardo, il principale inter-

locutore nel libro precedente. Ora è Leonardo, sollecitato dai nipoti, ad assumere il compito di approfondire alcuni temi<sup>59</sup>: dopo quello relativo all'educazione dei figli ed alle responsabilità dei padri in questo ruolo, argomento del colloquio con Adovardo, la conversazione si sposta su altri aspetti del quadro di relazioni affettive riguardanti la famiglia. Leonardo viene invitato a parlare dell'amicizia e successivamente del rapporto coniugale, a cui principalmente è dedicato questo libro, che l'Alberti intitola appunto *De re uxoria*. Come si diceva, manca il proemio, ma il colloquio procede secondo uno schema nel quale l'argomento principale viene introdotto partendo da spunti di riflessione di carattere metodologico. La spontaneità con cui una voce segue l'altra, facendo scorrere domande e repliche su un filo ininterrotto di pensieri ben concatenati l'un l'altro, non nasconde i ritmi espositivi del trattato: si arriva al tema centrale del rapporto fra marito e moglie soltanto dopo alcune significative precisazioni riguardo al modo con il quale il colloquio deve essere impostato. Leonardo, in apertura, vuole che il «ragionare nostro» non sia «castigato ed emendato quanto quello dei filosofi nelle loro oscurissime e difficillime questioni, e' quali disputando seguono ogni minimo membro», ma «domestico», senza pretesa di rigore scientifico né di plauso all'ingegno e all'eloquenza<sup>60</sup>. Colpisce il riferimento che Leonardo fa proprio a Cicerone, nell'ammonire benevolmente Battista; questi lo ha appena sollecitato ad approfondire il tema dell'amicizia nel modo piacevole di cui ha dato prova poco prima. Non altrettanto piacevoli risultano le dissertazioni che si leggono nelle opere degli antichi scrittori; eppure, gli ricorda Leonardo, fra di loro ve n'è uno, Cicerone, che «giudica nessuna cosa essere più flessibile e duttile quanto la orazione. Questa segue e viene dovunque tu la volgi e guidi». La citazione, riferita al *De oratore*<sup>61</sup>, è di grande rilevanza

<sup>59</sup> Inizia a questo punto del libro la parte relativa alla memoria dei tempi fortunati. Dopo l'uscita di scena di Adovardo, la cui personalità dubbia e tormentata dal peso delle responsabilità familiari aveva dominato il primo libro, è Leonardo a condurre il discorso, per insegnare ai giovani Alberti ciò che è utile al conseguimento della fecondità e della prosperità economica della famiglia (*Fam.*, pp. 124 sgg.). Poi, quando interviene un mutamento di fortuna, Leonardo spiega come occorra modificare il nostro agire «adattandosi al tempo» (pp. 164 sgg.). Nel punto di transizione da una fase all'altra di questo colloquio, una cesura scenica – Battista, al capezzale di Lorenzo Alberti, ne raccoglie gli orientamenti precettivi – interviene a sancire il ruolo di Leonardo, riconosciuto da Lorenzo «non solo come maestro, ma certo in luogo di padre» (p. 155). Il passaggio generazionale avviene con l'assenso dell'anziano, che rassicura Battista circa la bontà degli insegnamenti di Leonardo in quanto certamente ispirati a principi di virtù.

<sup>60</sup> *Fam.*, p. 100.

<sup>61</sup> Cfr. CICERONE, *De oratore*, III, 6. 23.

critica e non è senza ragione il fatto che essa si trovi a questo punto del discorso.

Se ci volgiamo, alla ricerca di simmetrie strutturali, al secondo proemio del dialogo ciceroniano, vediamo infatti che proprio in questa parte si delinea il metodo dell'analisi che sta per essere avviata sulle qualità del vero oratore. Cicerone, nel presentare Crasso e Antonio, tratteggia le loro diverse personalità e le loro tecniche oratorie, ponendole l'una di fronte all'altra, ad introdurre il dibattito che sarà materia della restante parte dell'opera. Antagonisti quanto ad attitudini e metodi professionali, essi risultano avere in comune una cultura profonda ed estesa; questa caratteristica è il punto qualificante che fa da perno al conseguimento di una base concettuale unitaria circa le qualità necessarie all'oratore per svolgere efficacemente il suo ruolo nella vita civile. La dissertazione di Antonio, pur svolgendosi in un'ottica "disciplinare", in quanto espone elementi di una dottrina, è polemica nei confronti delle cristallizzazioni prodottesi in seno alla retorica scolastica di matrice greca. L'ottica di Crasso, che insiste sulla necessità per l'oratore di una vasta conoscenza delle proprie radici culturali, si contrappone in modo assai più dissacrante al formalismo esasperato dei Greci. Ma proprio lui, il cui compito è trattare dell'*ornatus*, sottolinea nell'eloquenza l'unità fra forma e contenuto, essendo la ricchezza della parola funzionale all'espressione di ogni concetto che si riferisca alle norme etiche e giuridiche che regolano la vita collettiva. Sotto questo profilo la distanza fra le opinioni di Crasso ed Antonio si riduce, coerentemente alla concezione eclettica del sapere che caratterizza il pensiero filosofico di Cicerone<sup>62</sup>. La duttilità dell'*oratio* riflette in sé un indirizzo critico che viene recepito in età umanistica, e non solo dall'Alberti, come antitetico alla cultura di scuola e alla rigidità dei suoi schemi dialettici.

Al libro III, l'*Economico*, l'Alberti premette invece una dedicatoria, sul contenuto della quale si possono fare molte considerazioni: occorre spiegarne in qualche modo il senso e la funzione, poiché il tema di cui tratta sembra portarci su un terreno esterno al tracciato tematico del dialogo. Concepito in forma di lettera proemiale, è dedicato a Francesco d'Altobianco degli Alberti<sup>63</sup> ed è incentrato sulla questione della lingua,

<sup>62</sup> Sull'eclettismo in Cicerone cfr. A. MICHEL, *Rhétorique et philosophie dans les traités de Cicéron*, in H. TEMPORINI (a cura di), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, vol. II, Berlin - New York, 1973, pp. 174-200.

<sup>63</sup> Altobianco degli Alberti fu imprigionato nel 1397 con l'accusa di aver tramato contro gli Albizzi; Francesco di Altobianco, vissuto in esilio fino al 1430, fu poeta volgare e prese parte al Certame coronario. L'edizione critica del testo recitato al Certame, con indicazioni

in particolare sull'efficacia della lingua toscana che molti considerano inferiore per nobiltà, proprietà e ricchezza terminologica alla lingua latina<sup>64</sup>. Poiché il dialogo si svolge all'interno della famiglia, nell'ambito quindi di un rapporto privato, la scelta del volgare appare del tutto congrua alla circostanza; inoltre il carattere pratico dell'argomento di cui l'Alberti si accinge a trattare in questo libro giustifica il proposito di presentare la materia in una veste non dottrinale. Non deve tuttavia sfuggire come l'idea relativa alla nobiltà del volgare espressa dall'Alberti nel proemio sia intrinseca all'assoluta originalità della concezione stessa dei *Libri della famiglia*, dove l'alto tenore dei precetti che scaturiscono dalle vite esemplari degli avi richiede pari nobiltà nell'espressione: è del tutto insolito che si usi il volgare per argomenti così alti e universali. In senso inverso la convinzione per cui il volgare non è inferiore sotto nessun profilo alla lingua latina si coniuga con l'intento di nobilitare gli aspetti tecnico-pratici della conoscenza presentati appunto nel libro III.

È evidente come, nel far questo, egli sollevi una problematica che attraversa un territorio non neutrale: il rilievo delle implicanze relative all'uso del volgare è sancito storicamente dalla nota vicenda del Certame coronario del 1441, di cui proprio l'Alberti fu il promotore<sup>65</sup>. La gara poetica, di ispirazione classica ed enunciata nella forma latina originaria, venne trasferita nell'attualità della lingua volgare: i partecipanti furono chiamati a presentare dei componimenti in versi ed alcuni di essi adottarono l'esametro, il metro usato dai massimi poeti latini e greci. Una idea singolare, quasi bizzarra, ma scaturita da un contesto culturale e storico che ne motiva la sostanza provocatoria. Non fu un caso infatti se la corona non venne assegnata a nessun concorrente e il concorso, che prevedeva

bio-bibliografiche sull'autore in *De vera amicitia. I testi del primo Certame coronario*, a cura di L. Bertolini, Ferrara, 1993. Notazioni relative alle sue convinzioni politiche quali emergono dalla lettura di uno dei suoi testi poetici in M. MARTELLI, *La canzone a Firenze di Francesco di Altobianco degli Alberti*, in "Interpres", VI (1985-1986), pp. 7-50.

<sup>64</sup> La questione, come è noto, era stata discussa da Leonardo Bruni e Biondo Flavio in curia, nei primi mesi del 1435. Il riferimento a quella disputa sposta la datazione della dedicatoria ad un tempo successivo alla redazione romana dei primi tre libri, ma sempre anteriore al 1440-41, quando l'Alberti redasse la *Grammatica* (che è posteriore rispetto al proemio del libro III e precedente il Certame). Cfr. la *Nota al testo* di F. Furlan, cit., p. 441. Sulle problematiche relative al rapporto fra latino e volgare nel Quattrocento cfr. M. TAVONI, *Latino, grammatica, volgare*, cit., con le osservazioni di R. FUBINI, *La coscienza del latino. Postscriptum*, in Id., *Umanesimo e secolarizzazione*, cit., pp. 55 sgg.

<sup>65</sup> G. GORNI, *Storia del Certame coronario*, in "Rinascimento", serie 2, XII (1972), pp. 135-181 e Id., *Certame coronario*, in "Lingua nostra", XXXVII (1976), pp. 11-14.

una seconda tornata sul tema dell'Invidia, venne sospeso<sup>66</sup>. Con il libro *De amicitia*, che andrà ad aggiungersi dopo qualche anno dalla loro compilazione, ai tre *Libri della famiglia*, l'Alberti stesso partecipò fuori concorso al Certame manifestando, attraverso la scelta del volgare per trattare uno dei più importanti temi ciceroniani, la propria sfida agli orientamenti culturali del tempo.

Avviandoci a concludere questo tentativo di comparazione strutturale, ricordiamo come il terzo proemio del *De oratore* si differenzi dai precedenti in ragione del forte impatto scenico ed emotivo prodotto dal racconto della morte di Crasso. Dopo la rievocazione di questa drammatica vicenda storica e politica, nell'ultima parte del dialogo si dispiega tutto il vigore delle idee ciceroniane sull'oratoria romana, che raggiungono qui il massimo livello di chiarezza e di sintesi. Il proemio ha la funzione di far risaltare, grazie alla drammaticità dell'impianto scenico e alla vitalità dei suoi contenuti etici e civili, la rappresentatività storica di Crasso ed il senso della sua ultima orazione, che è quasi un testamento spirituale.

Il proemio albertiano è di tutt'altro tenore ma assolve, da un punto di vista strutturale, ad una funzione non dissimile, poiché erompe con una tematica attuale all'interno di riflessioni ed immagini rievocative: il tema della lingua volgare introduce, nel contesto di natura etica e precettistica in cui si situa, un accento storico-critico strettamente legato al dibattito letterario e politico che caratterizza la Firenze del tempo.

Tuttavia, ed è in questo che l'Alberti si distacca in modo assai marcato dal modello, la posizione dell'Alberti a proposito del volgare è fortemente connotata in senso innovativo: l'uso del volgare ai più alti livelli espressivi, come la poesia (non quella di Dante o Petrarca, ma di Virgilio ed Omero) o come la trattatistica precettiva, alla quale i *Libri della famiglia* sembrano doversi ascrivere, vale infatti, nelle sue intenzioni, a fondare una letteratura nuova e qualitativamente eccelsa al pari di quella degli antichi.

Alla novità assoluta del progetto letterario che sta alla base del Certame corrisponde, all'interno dei *Libri della famiglia*, una rivoluzione dei principi etici, per cui la generazione di Leon Battista (che non è impersonato da Battista come biograficamente resta inteso, ma piuttosto, in senso simbolico, da Leonardo Alberti) si fa portavoce presso i giovani Alberti di memorie familiari che alimentano una coscienza tutta nuova del mutamento che segna incessantemente la politica, la morale e l'animo stesso degli uomini. Rimane esclusa da tutti gli insegnamenti raccolti attraverso

<sup>66</sup> Circa il progetto del secondo Certame si veda ciò che osserva L. BERTOLINI, *De vera amicitia*, cit., pp. XII-XV.

le voci dei “passati Alberti” la dimensione statica del precetto religioso o comunque il valore assoluto della norma riconducibile al divino. L’agire degli uomini nella famiglia come nella società deve adattarsi al tempo<sup>67</sup>: le regole per accrescere il prestigio della famiglia impartite per bocca di Leonardo nel secondo libro sono esemplate sul modello della famiglia Alberti «quando si trovava grande d’uomini, copiosa d’avere, possente di grazie, favore e amicizie», quando essa era felice in patria «prima che, ingiuria della fortuna, ella cadesse in queste avversità e tempestose procelle»<sup>68</sup>. Gli insegnamenti di Giannozzo nel terzo libro si riferiscono ad un’altra realtà, quella successiva alla disgrazia politica della famiglia, ma non per questo sono meno validi: essi prospettano una visione autarchica della comunità familiare, tutta ripiegata nel privato per sottrarsi agli umori che incrinano le virtù personali e civili nelle alterne vicende della collettività intesa in senso politico e istituzionale.

Il concetto svolto dall’Alberti sulla varietà delle circostanze che inducono un’analoga varietà di atteggiamenti etici e civili trova precise risponderne nella riflessione coeva, in particolare di Poggio Bracciolini che, nelle *Epistole*, indica in termini analoghi rispetto alla massima «adattati al tempo» (riferita dall’Alberti a Talete) la capacità di «parere temporari», propria del sapiente, una dote che gli consente di far fronte ai momenti di grave difficoltà. Ma la fonte, taciuta da Poggio e falsata dall’Alberti, è indubbiamente Cicerone.<sup>69</sup>

<sup>67</sup> Cfr. nota 59. Questo concetto è ricorrente in Alberti e presente in altri autori coevi (cfr. nota 69). Grazie ai suggerimenti di L. Boschetto posso indicare alcuni luoghi delle opere albertiane latine dove è espresso: *Momus*: «Nam est quidem sapientis parere temporis» (*Momo o del principe*, ed. crit. e traduz. di R. Consolo, Genova, 1986, p. 56, 8); *Intercenale Servus*: «neque mortalibus contra casum undique prospexisse relictum est, quominus temporis parendum non sit» (*Intercenali inedite*, a cura di E. Garin, Firenze, 1965, p. 56, 83); «cuique adeo suam novisse sortem, eo plane ad sapientiam conducit, quo sese quisque temporis accomodet atque eam in partem queque eveniant accipiat» (*ivi*, pp. 61, 282); *Argumenta libri decimi*: «Pervicacia: sed temporis cedendum» (*ivi*, pp. 92, 56); *Vidua*: «Haec, praestita occasione, novit [prudens] pulchre obsequi loco et temporis audendo et rem mature agendo» (*ivi*, pp. 125, 285-86).

<sup>68</sup> *Fam.*, p. 124.

<sup>69</sup> Per il richiamo a Poggio: R. FUBINI, *Il “Teatro del mondo” nelle prospettive morali e storico-politiche di Poggio Bracciolini*, in *Poggio Bracciolini (1380-1980) nel VI centenario della nascita*, Firenze, 1982, p. 30. In Cicerone l’espressione «temporis parere» più volte ricorre: *Phil.* 11, 27; *Fin.* 3, 73; *Fam.* 4, 9, 2. La più chiara formulazione del concetto in sede dottrinale in *De off.* 1, 31. Sulla centralità di quest’opera ciceroniana nel pensiero dell’Alberti cfr. R. CARDINI, *Mosaici. Il “nemico” dell’Alberti*, Roma, 1990, pp. 21-23. Allo stesso concetto, utilizzato in relazione all’emergenza politica che può indurre al tirannicidio



Come nel raffronto col modello senofonteo, anche rispetto al *De oratore* la divaricazione più significativa del pensiero dell'Alberti si colloca nella denuncia della crisi di quei valori morali, culturali e civili di cui la tradizione di ogni popolo è custode, valori che Senofonte aveva incarnato nella figura dell'uomo nobile e che Cicerone esaltava attraverso la romanità di Crasso.

– non giustificabile secondo il giudizio espresso da Jean Gerson nella sede conciliare di Costanza – fa riferimento, tratteggiando le tesi dibattute in proposito negli anni successivi all'assassinio di Luigi d'Orléans, B. GUENÉE, *Un Meurtre, une société: l'assassinat du duc d'Orléans (23 novembre 1407)*, Paris, 1992, p. 258.



LUCIA FERRANTE

LEGITTIMA CONCUBINA, QUASI MOGLIE, ANZI MERETRICE.  
NOTE SUL CONCUBINATO TRA MEDIOEVO  
ED ETÀ MODERNA\*

Il legittimo matrimonio, il cui fine principale, per i laici, è la procreazione di eredi legittimi, ha rappresentato, fin dall'antichità classica, l'unione socialmente preferibile tra un uomo e una donna. Tuttavia molti individui non hanno potuto o voluto accedervi per ragioni economiche, sociali o ideologiche. Altri hanno contratto legittime nozze in età relativamente tarda, almeno rispetto all'inizio della pubertà. Questo però non significa che essi abbiano rinunciato ad una normale attività sessuale e, anche, alla sicurezza affettiva rappresentata da una compagna o da un compagno di vita. Semplicemente, per periodi più o meno lunghi, talvolta per l'intera esistenza, hanno convissuto con persone cui non li univa un vero matrimonio. Questo tipo di rapporti è stato solitamente definito concubinato, ma occorre tenere presente che a questo termine, in tempi e luoghi diversi, hanno corrisposto realtà altrettanto diverse. Esistono anche letture differenti della stessa realtà secondo la prospettiva in cui ci si colloca: pagana o cristiana, laica o religiosa. Inoltre l'oggettiva contiguità del concubinato al matrimonio ha fatto sì che la sua storia si sia intrecciata per lunghi secoli con quella assai complessa dell'istituto matrimoniale.<sup>1</sup>

Le relazioni concubinarie, intrinsecamente più fragili e instabili di quelle matrimoniali, erano normalmente caratterizzate da una più o meno marcata asimmetria sociale ed economica, solitamente a sfavore della

\* Una versione parziale di questo lavoro è stata presentata al 1° congresso delle storiche italiane (Rimini, 8-10 giugno 1995 con il titolo *Legittima concubina, quasi moglie, anzi meretrice*, disponibile in floppy disk presso Eurocopy, Bologna, 1996, I.

<sup>1</sup> La letteratura storico-giuridica sul matrimonio in cui viene affrontato anche il tema del concubinato è molto ampia. Rimando pertanto ai grandi lavori di sintesi in cui sono stati affrontati questi argomenti riservandomi di fare citazioni più puntuali nel corso del lavoro: A. ESMEIN, *Le mariage en droit canonique*, Paris, 1929-1935; J. A. BRUNDAGE, *Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago and London, 1987; J. GAUDEMET, *Il matrimonio in Occidente*, Torino, 1989 (1987); M. DE GIORGIO - CH. KLAPISCH-ZUBER (a cura di), *Storia del matrimonio*, Roma-Bari, 1996.

donna. Nel mondo romano queste relazioni vennero tollerate, poi ammesse e regolamentate fino a costituire una specie di *inferior coniugio*, ma col passare del tempo non potevano non suscitare opposizione da parte di una Chiesa che tentava di imporre il modello cristiano del matrimonio<sup>2</sup>. Questo concubinato non venne però assimilato *tout court* al meretricio, perché non era, come questo, caratterizzato dalla promiscuità. Infatti, per i canonisti medievali, il tratto qualificante e particolarmente peccaminoso del meretricio non era la venalità dei rapporti, ma la sua promiscuità che potenzialmente dava luogo a numerosissimi incesti. Proprio per questo motivo la condanna da parte della Chiesa della concubina fu per lungo tempo assai meno dura di quella della meretrice<sup>3</sup>. D'altra parte il diritto civile, sulla base di quello romano, continuava a parlare di legittima concubina quando fossero rispettate le condizioni imposte dalla legge.<sup>4</sup>

Troviamo tuttavia un altro tipo di convivenza, vissuto e considerato come qualcosa di non molto diverso da un vero matrimonio. Si tratta di unioni tra persone entrambe di estrazione sociale assai modesta, per le quali non era facile affrontare né il versamento di una piccola dote, né il costo delle solennità di rito. Il diritto civile, nel medioevo, era incline a riconoscere in esse una presunzione di matrimonio<sup>5</sup>. E anche per la Chiesa fu difficile fare i conti con questo tipo di convivenza che, non di rado, assomigliava ad un matrimonio informale, del tutto valido nella prospettiva consensualistica che aveva finito per trionfare a partire dal XII secolo. Così che le autorità ecclesiastiche, in momenti diversi, alternativamente vi riconobbero o meno la presunzione di matrimonio<sup>6</sup>. E si può dire che la

<sup>2</sup> A. ESMEIN, *Le mariage en droit canonique*, cit., II, p. 128; P. BONFANTE, *Nota sulla riforma giustiniana del concubinato*, Palermo, 1924; J. GAUDEMET, *Il matrimonio in Occidente*, cit., p. 23; J. BRUNDAGE, *Law, Sex and Christian Society*, cit., pp. 23-25.

<sup>3</sup> J. BRUNDAGE, *Prostitution in the Medieval Canon Law*, in "Signs. Journal of Women in Culture and Society", 1, 4, 1976, pp. 828-829; M. PILOSU, *L'atteggiamento della chiesa medievale verso la prostituzione; continuità e novità nei secoli XII e XIII*, in "Studi storico religiosi", 6, 1982, 1-2, pp. 143-162.

<sup>4</sup> P. RASI, *La conclusione del matrimonio prima del Concilio di Trento*, in "Rivista di storia del diritto italiano", 36, 1943, nota 196 a p. 297; H. LECLERCQ, *Concubinatus*, in *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris, 1948.

<sup>5</sup> Bartolo, per esempio, riteneva che la semplice coabitazione di un uomo e di una donna appartenenti allo stesso ceto costituisse presunzione di matrimonio per la legge civile, anche senza *verba de futuro*: v. J. BRUNDAGE, *Law, Sex and Christian Society*, cit., p. 436.

<sup>6</sup> *Ivi*, pp. 206, 245, 297, 412-413, 444, 515. Il tema delle convivenze *more uxorio* si lega ovviamente a quello dei matrimoni clandestini nonché a quello del significato degli sponsali, temi dibattuti a lungo nel concilio di Trento e che richiesero nella pratica non poco tempo per essere definitivamente superati: v. P. RASI, *L'applicazione delle norme del concilio di*

partita fu definitivamente chiusa soltanto con il concilio di Trento, allorché furono stabilite norme precise e inderogabili per la formazione del vincolo coniugale. Naturalmente non si può riassumere in poche righe la plurisecolare storia giuridica di un rapporto sul quale si sono pronunciate tanto l'autorità civile quanto l'autorità ecclesiastica. Inoltre il discorso normativo tende a formalizzare e quindi, inevitabilmente, a semplificare la realtà, quando invece le relazioni umane sono sempre complicate, e quelle tra uomini e donne lo sono certamente molto. La schematizzazione che ho cercato di fare ha dunque l'unico fine di agevolare la lettura di alcuni elementi, riscontrabili nel lungo periodo, sui quali intendo ragionare con lo scopo di cogliere la rilevanza dei mutamenti introdotti dalla normativa tridentina.

Cominciamo ad affrontare la questione, per così dire, dalla fine, fermando la nostra attenzione su alcune vicende che ebbero luogo in un periodo successivo al concilio di Trento: nel 1611 Giacoma Spettoli chiede all'Ufficio delle Bollette di Bologna che imponga il pagamento di £. 32 a Matteo Gotti come compenso da questi dovutole «pro mercede carnali et servitute illi factis per quattuor annos continuos et ultra.»<sup>7</sup>

Nel 1626 Porzia Bruni si rivolge al medesimo organo rivendicando un poco dell'eredità di Domenico Romano. La donna aveva già presentato un memoriale al Cardinal Legato in cui aveva affermato di essere stata per quattro anni con Domenico in qualità di «serva e concubina sotto la promissione da lui fattali di sposarla»<sup>8</sup>. L'uomo però era morto senza adempiere alla promessa e lei non aveva di che vivere. Per comprendere il significato dell'azione intrapresa da Giacoma e Porzia occorre tenere presente che questo Ufficio era l'organismo preposto al controllo del meretricio a Bologna e aveva sia competenze fiscali che poliziesche e giurisdizionali<sup>9</sup>. Infatti assicurava alle prostitute il pagamento delle pro-

*Trento in materia matrimoniale*, in *Studi in onore di A. Solmi*, Milano, 1940, p. 235; A. MARONGIU, *Unioni e convivenze more uxorio in Sardegna prima e dopo il Concilio tridentino*, in "Rivista di storia del diritto italiano", 52, 1979, pp. 5-17. Tra i contributi più recenti e di taglio più prettamente storico v. I. FAZIO, *Percorsi coniugali nell'Italia moderna*, in M. DE GIORGIO - CH. KLAPISCH-ZUBER (a cura di), *La storia del matrimonio*, cit., pp. 158-159; D. LOMBARDI, *Fidanzamenti e matrimoni dal Concilio di Trento alle riforme settecentesche*, nello stesso volume, pp. 215-250 e G. ZARRI, *Il matrimonio tridentino*, in P. PRODI - W. REINHARD (a cura di), *Il concilio di Trento e il moderno*, Bologna, 1996, pp. 437-483.

<sup>7</sup> Archivio di Stato di Bologna (A.S.B.), Ufficio delle Bollette, *Liber Actorum* Filza 1611.

<sup>8</sup> A.S.B., Ufficio delle Bollette, Filza 1626.

<sup>9</sup> L. SIMEONI, *L'ufficio dei forestieri a Bologna dal sec. XIV al XVI*, in "Atti e memorie della Regia Deputazione di storia patria per le province di Romagna", IV serie, 25, 1935, pp.

prie prestazioni da parte di clienti morosi o insolventi. Il fatto che le due donne si siano rivolte alle Bollette vuol dire che, in quanto meretrici, chiedevano una ricompensa per le proprie prestazioni sessuali. Il servizio domestico, normalmente associato al concubinato, era un elemento secondario per gli ufficiali delle Bollette che non si occupavano di conflitti tra servi e padroni. In realtà almeno Porzia rivendica una promessa disattesa di matrimonio, il che significa che il rapporto era stato importante, per nulla occasionale, né promiscuo. Del resto il concubinato esclude tendenzialmente qualunque altra relazione. Tuttavia, nel momento in cui chiede un poco d'eredità, la donna deve negare tutto questo e presentarsi semplicemente come prostituta.

Le vicende di Giacomina e Porzia non sono né eccezionali né strane, al contrario esse rispecchiano la situazione che si era creata dopo Trento.

Il concilio di Trento rivide profondamente la disciplina matrimoniale della Chiesa e diede una forma certa e imprescindibile al vincolo coniugale che, d'ora in poi, avrebbe dovuto essere contratto soltanto alla presenza del parroco e dei testimoni, di fronte alla chiesa, avendone data notizia preventiva alla comunità dei fedeli<sup>10</sup>. Le norme relative alla formazione del vincolo coniugale diedero un valore nuovo e sicuramente più forte alla reiterazione del divieto del concubinato che d'ora in poi avrebbe comportato delle sanzioni tanto sul piano spirituale che su quello penale<sup>11</sup>. In particolare le donne avrebbero dovuto essere anche bandite dalla città, eventualmente con l'aiuto del braccio secolare. La conseguenza di questi mutamenti fu l'assimilazione del concubinato al meretricio. E anche se le legislazioni civili non si affrettarono sempre a vietarlo, la giustizia ecclesiastica cercherà di perseguirlo con ogni mezzo. Tanto che si può dire che l'obiettivo delle battaglie moralizzatrici della chiesa sarà assai più il concubinato che non la prostituzione.<sup>12</sup>

71-95; L. FERRANTE, *Pro mercede carnali... Il giusto prezzo rivendicato in tribunale*, in "Memoria", 17, 1986, pp. 42-58.

<sup>10</sup> *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Sessione XXIV, 11 novembre 1563, *Canones super reformationes circa matrimonium*, C. I, Bologna, 1973, p. 755.

<sup>11</sup> *Ivi*, C. VIII, pp. 758-759. Il concubinato era già stato condannato dalla Chiesa in molte altre occasioni. L'ultima in ordine di tempo prima della normativa tridentina fu quella pronunciata nella sessione IX, 5 maggio 1514, del Concilio Laterano V, *Ivi*, p. 623.

<sup>12</sup> J. L. FLANDRIN, *La famiglia. Parentela, casa, sessualità nella società preindustriale*, Milano, 1979 (1976), p. 231; L. FERRANTE, *La sessualità come risorsa (Bologna secolo XVII)*, in "Melanges de l'École Française de Rome", 99, 1987, p. 1014; O. DI SIMPLICIO, *Peccato, penitenza, perdono. Siena 1575-1800. La formazione della coscienza nell'Italia moderna*, Milano, 1994, pp. 183 sgg.

Per comprendere la portata di questo cambiamento occorre soffermarsi sulla rilevanza che aveva avuto fino ad allora la pratica del concubinato, in particolare di quella relazione in cui la donna erogava tanto la sua capacità lavorativa quanto la sua capacità sessuale. Per tutto il medioevo la figura della serva-concubina fu abbastanza comune, come lasciano intuire anche le appassionate parole di San Bernardino da Siena<sup>13</sup>. Egli si rivolge infatti a quanti tengono presso di sé una concubina e li esorta ad abbandonare quella pratica peccaminosa per un legittimo matrimonio. Ma non usa, come ci si potrebbe aspettare, soltanto argomentazioni di carattere morale, porta invece a sostegno del proprio discorso una serie di considerazione di ordine pratico che partono dal presupposto che la concubina possa davvero apparire a molti preferibile a una moglie. Induce così i suoi interlocutori a riflettere sui rischi che mettersi in casa una simile donna comporta. Infatti la concubina, perché sa che una volta invecchiata sarà scacciata, non ha nessun interesse a governare la casa con cura. L'ansia per il proprio avvenire la indurrà invece a sottrarre quanto potrà dei beni del padrone lasciando che tutto vada in malora.<sup>14</sup>

Gli inconvenienti sottolineati da San Bernardino dovevano essere ben noti e anche per questo motivo, ma come vedremo non solo per questo, c'era chi si cautelava facendo ricorso ad un vero e proprio contratto stipulato da un notaio in cui venivano descritti scrupolosamente diritti e doveri dei contraenti. Nel 1287, epoca in cui la Corsica si trovava sotto il dominio genovese, in data 8 dicembre fu redatto proprio da un notaio genovese, Emanuele Nicola De Porta, alla presenza di tre testimoni, un contratto tra Johaneta Oliveti, di Bonifacio, e il mercante veneto Marco Bentrane che si trovava nel porto con la sua nave<sup>15</sup>. L'atto, formulato esattamente

<sup>13</sup> J. BRUNDAGE, *Law, Sex and Christian Society*, cit., p. 548: «Academic commentators took a dim view of concubinage, but this institution clearly persisted in practice far more widely than one might have thought from reading statute books and academic treatises». J. GAUDEMET, *Il matrimonio in Occidente*, cit., p. 129. N. TAMASSIA, *La famiglia italiana nei secoli decimoquinto e decimosesto*, Milano-Palermo-Napoli, 1910, pp. 222-227. Più precisamente v. A. MARONGIU, *La famiglia nell'Italia meridionale (sec. VIII-XIII)*, Milano, 1954, pp. 89 sgg.; G. VITALE, *Servi e padroni nella Napoli del XV secolo*, in «Prospettive Settanta», 10, 2-3-4, 1988, pp. 312, 316, 327. Ancora nella seconda metà del XVII secolo il pontefice Alessandro VII dovette intervenire condannando la proposizione secondo la quale chi non trovi sufficiente diletto nei piaceri della tavola e non trovi un'altra serva può tenersi la propria concubina: v. L. FERRARIS, *Prompta bibliotheca canonica, juridico, moralis theologica*, Venetiis, 1746, alla voce *Absolutio*, II, 11.

<sup>14</sup> BERNARDINO da SIENA, *Le prediche volgari*, Siena, 1935, II 87, p. 238 e II 117, pp. 260-261.

<sup>15</sup> V. VITALE, *Documenti sul Castello di Bonifacio nel secolo XIII*, in «Atti della Regia Deputazione di storia patria per la Liguria», 1, 1936, p. 290.

come quelli pubblicati nella raccolta dei Notai Liguri del XII secolo, prevedeva che Johaneta stesse con Marco come serva e *amaxia* per i sei anni a venire, seguendolo dovunque egli andasse. La donna prometteva di conservare e custodire il padrone e i suoi beni «in buona fede e senza inganno»; l'uomo di darle «vitto e vestito conveniente». Inoltre, se alla fine dei sei anni uno dei due avesse voluto interrompere il rapporto, Johaneta avrebbe ricevuto 10 lire genovesi<sup>16</sup>. Da un altro documento che porta la data del giorno successivo, il 9 dicembre, apprendiamo che, alla presenza di due testimoni di cui uno aveva presenziato anche al contratto precedente, Johaneta diede a Marco una somma di denaro tale per cui egli avrebbe dovuto restituirle £. 14 qualora ne fosse stato richiesto<sup>17</sup>. Lo scopo di questa operazione non emerge chiaramente e sono forse possibili diverse interpretazioni, ma mi sembra probabile che, come spesso facevano i domestici, semplicemente la donna abbia affidato i suoi risparmi al nuovo padrone affinché li custodisse e li facesse fruttare<sup>18</sup>. In ogni caso il possesso di una certa somma di danaro fa intuire che Johaneta, seppur di modeste condizioni, non era indigente.

Il 25 novembre dello stesso anno il notaio De Porta aveva stipulato la compravendita della schiava Fatima per £. 16<sup>19</sup>. La natura dei documenti non consente analisi articolate, ma viene da osservare che Johaneta, vendendosi in proprio, per almeno 6 anni, avrebbe ricevuto molto meno.

Questo tipo di concubinato, che ritroviamo nel lunghissimo periodo, rispondeva alle esigenze di una società segnata da profonde diseguaglianze tra i ceti e tra i generi: la sperequazione nella distribuzione delle risorse e la debolezza economica e sociale di moltissime donne sono sufficienti a spiegare la disponibilità di serve-concubine. È altresì comprensibile che chi poteva permetterselo trovasse talvolta conveniente procurarsi una specie di moglie temporanea di cui avrebbe potuto disfarsi senza problemi. Tanto più che un simile comportamento, ancorché osteggiato dalla Chiesa, non aveva alcuna rilevanza penale e non doveva nemmeno suscitare particolare scandalo, perché la condizione di concubina non era assimilata automaticamente a quella di meretrice da parte della legge ecclesiastica e,

<sup>16</sup> *Ibidem*; G. L. BARNI, *Un contratto di concubinato in Corsica nel XIII secolo*, in "Rivista di storia del Diritto italiano", 12, 1949, p. 132. I termini di questo contratto, a parte ovviamente l'elemento relativo alla disponibilità sessuale della donna, sono del tutto simili a quelli comuni all'epoca nell'ambito del servizio domestico: v. J. HEERS, *Esclaves et domestiques au moyen âge dans le monde méditerranéen*, Paris, 1981, pp. 149 e 214.

<sup>17</sup> V. VITALE, *Documenti*, cit., p. 290.

<sup>18</sup> G. L. BARNI, *Un contratto di concubinato*, cit., pp. 133-134.

<sup>19</sup> V. VITALE, *Documenti*, cit., p. 289.



come vedremo, la legge civile le riconosceva la possibilità di appartenere alla categorie delle donne oneste.

Del resto per molto tempo il concubinato contro il quale si dovette lottare più aspramente fu quello dei preti, la cui sconfitta era senz'altro prioritaria per le gerarchie ecclesiastiche<sup>20</sup>. Il comportamento sessuale dei religiosi era ovviamente un problema innanzi tutto per la Chiesa, ma, talvolta, di esso si occupava anche l'autorità civile. Per esempio nel 1421 fu lo stesso marchese Nicolò III ad imporre nei territori estensi una *Disciplina clericorum* con la quale ordinava a tutti i chierici di abbandonare entro un mese la propria concubina<sup>21</sup>. L'invasione del marchese nelle questioni riguardanti la moralità degli uomini di chiesa faceva parte della politica giurisdizionalistica degli Estensi, ma era stata sicuramente favorita dalla situazione. Il processo che seguì dimostrò che l'intervento, per quanto scaturito da un organismo improprio, non era ingiustificato. Una visita pastorale, compiuta nella diocesi ferrarese verso la metà del XV secolo, dimostra che erano ancora i rapporti sessuali degli ecclesiastici che preoccupavano soprattutto il vescovo Francesco dal Legname<sup>22</sup>. Al contrario, i parrochiani esprimevano una certa tolleranza nei confronti dei pastori d'anime concubinari ed erano piuttosto disattenti verso i comportamenti sessuali dei laici. Lo prova l'imprecisione con la quale venivano definite le loro relazioni fuori del legittimo matrimonio e il fatto che venissero notate quasi soltanto se ad esse si associava l'adulterio, in particolar modo se la moglie veniva costretta a convivere con la concubina. D'altra parte simili comportamenti venivano giudicati tollerabili, ancora nel XVI secolo, da Carlo Ruini, celebre giureconsulto originario di Reggio che dal 1511 insegnò a Bologna dove si spense nel 1530. Egli infatti sosteneva

<sup>20</sup>J. GOODY, *Famiglia e matrimonio in Europa. Origini e sviluppi dei modelli familiari dell'Occidente*, Bari, 1991 (1983). La sua interpretazione del concubinato (pp. 84-90) mi sembra senz'altro applicabile al concubinato dei preti mentre credo che lo sia molto meno a quello dei laici.

<sup>21</sup>A. SAMARITANI, *I metodi di visita monastica e pastorale dell'abbazia di Pomposa nei secoli XIV-XVII*, in "Analecta ferrariensis", 2, 1974, p. 175, ma in vari luoghi dell'articolo emerge la grande preoccupazione dell'autorità, sia laica che religiosa, per il comportamento sessuale dei preti.

<sup>22</sup>E. PEVERADA, *La visita pastorale del vescovo Francesco dal Legname a Ferrara (1447-1450)*, Ferrara, 1982, pp. 54-59, 139, 141 e *passim*. V. anche G. FERRARESI, *Il beato Giovanni Tavelli da Tossignano e la riforma di Ferrara nel Quattrocento*, Brescia, 1969, in cui, a proposito delle visite pastorali compiute nella diocesi ferrarese nella prima metà del XV secolo, emerge dagli stessi schemi delle interrogazioni ai testi che la maggior attenzione viene posta ai comportamenti dei preti; P. RASI, *La conclusione del matrimonio prima del concilio di Trento*, in "Rivista di storia del diritto italiano", 36, 1943, nota 196 a p. 297 e p. 298.

che un uomo sposato potesse tranquillamente tenersi una concubina senza il pericolo di essere bollato d'infamia, purché la donna fosse nubile. Infatti in tal caso egli non avrebbe potuto essere accusato di adulterio «cum non sit accessus ad alienum thorum»<sup>23</sup>. L'idea di fondo è dunque che un uomo si macchia di adulterio soltanto quando ha una relazione con una donna sposata, mentre non c'è nulla di riprovevole se si tiene una concubina pur avendo moglie. La giustificazione di queste asserzioni sta semplicemente nel fatto che «mulieres magis decet esse pudicas, quam mares.»<sup>24</sup>

Forse proprio stimolato dall'azione di Nicolò III, che doveva aver posto all'attenzione dei ferraresi il problema delle unioni concubinarie, un illustre suddito estense, Ludovico Sardi, studiò questo problema in maniera singolarmente approfondita, ma dedicandosi esclusivamente alle unioni dei laici. Tra il 1426 e il 1428, quando era con ogni probabilità professore presso l'Università di Bologna, egli scrisse un *Tractatus de naturalibus filiis, legitimatione ac successione eorum* nel quale affronta il tema del concubinato sulla cui legittimità e utilità sociale, nonostante l'adesione dichiarata ai principi del matrimonio cristiano, sembra nutrire pochi dubbi<sup>25</sup>. Con le modalità tipiche del discorso giuridico Sardi proce-

<sup>23</sup> C. RUINI, *Responsa et consilia*, in *Tractatus Universi Iuris*, Venetiis, 1571, III, c. 8v. b.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> Le informazioni relative a Ludovico Sardi sono piuttosto scarse: sappiamo che proveniva da un'ottima famiglia di Ferrara, che si dedicò allo studio delle lettere e del diritto, che morì e fu sepolto nella città natale probabilmente nel 1441 (*Archivio biografico degli Italiani* sulla base di F. CONTI, *Illustrazioni delle più cospicue e nobili famiglie ferraresi*, Ferrara, 1852). Secondo Filippo Conti fu professore a Bologna tra il 1420 e il 1430, ma Serafino Mazzetti, pur riconoscendo che Guido Panciroli lo annovera tra i docenti dell'Ateneo Bolognese dell'inizio del XV secolo, lo esclude tuttavia dalla lista dei professori che insegnarono a Bologna non avendo trovato nessuna «sicura notizia» (S. MAZZETTI, *Repertorio dei Professori dell'Università e dell'Istituto delle Scienze di Bologna*, Bologna, 1848, rist. anast. 1987, p. 282; G. PANCIROLI, *De claris legum interpretibus libri quattuor*, Leipzig, 1721, p. 174).

Dai lavori successivi a quello del Mazzetti sui docenti bolognesi il nome di Sardi scompare definitivamente, ma occorre tenere presente che per gli anni '20 del XV secolo i documenti dell'università sono fortemente lacunosi e quindi, a partire da queste fonti, non si può né confermare né smentire la presenza di Sardi a Bologna.

Facciamo invece attenzione a quanto ci dice assai chiaramente lo stesso Sardi: innanzi tutto egli fa seguire il titolo del suo trattato da una dedica a «D. Ludovico miseratione divina Sanctae Ceciliae presbitero Cardinali Arela. Bon. apostolicae Sedis Legato dignissimo» (*Tractatus de naturalibus liberis, legitimatione, ac successione eorum*, in *Tractatus Universi Iuris*, Venetiis, 1584, VIII c. 29 v. b.). In effetti un monsignor Ludovico D'Alleman di Arles fu per un periodo di tempo legato di Bologna. Nei primi mesi del 1426 egli sostituì infatti il cardinale Gabriele Condulmer, sollevato dall'incarico dal pontefice Martino V, e il 24 maggio dello stesso anno fu fatto cardinale al titolo di Santa Cecilia. Ma il 28 agosto 1428, in se-

de ad esaminare una serie di casi articolando le argomentazioni sulla base di distinzioni successive. La prima fondamentale è quella tra diritto civile e diritto canonico; la seconda, che si iscrive nella prima, perché il genere risulta indifferente per il diritto canonico, ma non per il civile, è quella tra uomini e donne. Egli cerca innanzi tutto di stabilire quando vi sia vero matrimonio e quando vi sia concubinato e, in questo caso, chi possa essere concubina. I parametri fondamentali su cui basa la sua analisi sono il *consensus* e l'*affectus*, gli elementi che sia il diritto romano sia il diritto canonico avevano sempre individuato come necessari ad un vero matrimonio, tuttavia egli ne dà un'interpretazione fortemente condizionata dall'appartenenza al ceto sociale e dalla presenza o meno della dote.

Sardi parte dalle posizioni del diritto canonico e, rifacendosi al *Decretum* di Graziano, afferma che per la Chiesa è lecito avere la concubina «quae loco uxoris habetur», ma nessun'altra «cum quo non intervenit consensus matrimonii»<sup>26</sup>. Il giurista si basa sui passi del *Decretum* in cui Graziano ammette, conformandosi al concilio toletano, che un cristiano abbia una concubina, nonché, seppur riluttante, che il matrimonio informale sia valido<sup>27</sup>. Tuttavia Graziano subordina l'accettazione della concubina

guito a gravi disordini che avevano portato all'irruzione nel Palazzo da parte della folla, abbandonò Bologna per Roma (L. MELUZZI, *I vescovi e gli arcivescovi di Bologna*, Bologna, 1975, pp. 260-262; F. CRISTOFORI, *Storia dei cardinali di Santa Romana Chiesa dal secolo V all'anno del Signore MDCCCXXXVIII*, Roma, 1888, p. 68). Nel proemio al suo trattato Sardi loda grandemente i meriti del dedicatario grazie al quale nella città, decaduta e travagliata da tante sventure, in breve tempo gli studi sono ripresi con tanto vigore. Quindi spiega la dedica affermando di volerlo ringraziare dei benefici da lui ricevuti in quanto appartenente al «popolo fiorentissimo dei giuristi» e prosegue: «Hunc libellum tuo splendidissimo nomini dedicavi, ut arboris quam plantasti fructum ac premium colligas». Termina scusandosi degli eventuali errori che debbono almeno in parte attribuirsi alla sua «inesperta giovinezza». Mi sembra quindi legittimo sostenere che Ludovico Sardi fu effettivamente professore a Bologna, almeno nel biennio in cui D'Alleman fu legato, tra il 1426 e il 1428 e, nello stesso periodo, terminò il suo trattato.

<sup>26</sup> L. SARDI, *De naturalibus*, cit., c. 30 v.a. con riferimento a GRATIANUS, *Decretum*, D. 34 c. 4 e C. 30 q. 5 c. 1. (Ho compiuto la verifica dei passi del *Decretum* sull'edizione di E. Friedberg, Leipzig, 1879, ristampa Graz, 1959, cui faccio riferimento anche per le successive citazioni).

<sup>27</sup> Per un periodo di tempo considerevole la Chiesa aveva ammesso, adeguandosi al costume e alle leggi civili, il concubinato: v. A. ESMEIN, *Le mariage en droit canonique*, cit., II, pp. 132 e 136; v. anche J. GAUDEMET, *La décision de Callixte en matière de mariage*, in *Studi in onore di Enrico Paoli*, Firenze, 1956, pp. 333-344; ID., *Le legs du droit romain en matière matrimoniale*, in *Il matrimonio nella società altomedievale*, Spoleto, 1977, I, pp. 139-189 e, ancora ID., *Recherche sur les origines historiques de la faculté de rompre le mariage non consommé*, in S. KUTTNER - K. PENNINGTON (a cura di), *Proceedings of the Fifth International Congress of Medieval Canon Law*, Città del Vaticano, 1980, pp. 309-331. Critico con questa

all'esistenza dell'*affectus coniugalis* e l'accettazione del matrimonio aformale all'espressione della *voluntas propria*, cioè del consenso. L'Autore del *Decretum* in questo modo assimila di fatto il concubinato al matrimonio aformale caratterizzato innanzi tutto dall'*affectus coniugalis* e che si presume sia basato su un *consensus matrimonii* esistente fin dall'inizio del rapporto<sup>28</sup>. Ebbene, Ludovico Sardi, citando questi passi fa unicamente riferimento al *consensus matrimonii* mentre non nomina affatto l'*affectus coniugalis*, limitandosi a parafrasare il testo del Decreto in cui Graziano parla di concubina *pro uxore*. Si badi che invece la Chiesa per ravvisare in una convivenza un matrimonio aformale indagava assai di più sui segni che potevano far presumere l'esistenza dell'*affectus coniugalis* che non sul momento dell'espressione del consenso, evidentemente molto più difficile da provare.<sup>29</sup>

In conclusione Sardi, facendo una lettura selettiva del *Decretum*, arriva ad affermare che la Chiesa accetta un concubinato basato sul consenso.

A questo punto passa alle posizioni del diritto civile, che è quel che più gli interessa.

In questa sua analisi le categorie sociali, che sono quelle della legislazione romana, appaiono immediatamente come i cardini di ogni ragionamento. Così gli uomini sono suddivisi in *illustres et maiores* da un lato e *minores* dall'altro, mentre le donne sono distinte in *maiores, liberae et honestae, obscuro loco natae, non liberae, quae quaestum corpore fecerint*. Delle donne appartenenti al ceto più elevato il giurista si occupa soltanto nel caso in cui accettino un matrimonio clandestino, perché ovviamente tutto concorre a garantire loro un matrimonio legittimo. La sua attenzione è invece maggiore per le *liberae et honestae*, dove la libertà è riferita alla condizione giuridica ed è componente, insieme alla onestà, di una condizione sociale modesta, ma non infima. Con l'*obscuro loco nata* egli individua la donna di infima condizione sociale. Per quanto riguarda la exmeretrice, nonostante la associ sempre alla *obscuro loco nata* e alla schiava, tuttavia sembra volerla separare da quest'ultima.<sup>30</sup>

linea interpretativa è G. C. CASELLI, Concubina pro uxore. *Osservazioni in merito al C. 17 dei primo concilio di Toledo*, in "Rivista di storia del diritto italiano", 37-38, 1964-65, pp. 163-220.

<sup>28</sup> D. 34 d.p.c. 3 e C. 30 q. 5 c. 1.

<sup>29</sup> J. BRUNDAGE, *Law, Sex and Christian Society*, cit., p. 297.

<sup>30</sup> Le categorie sociali usate da Sardi sono quelle individuate dalla legislazione romana (Cod. 5. 27.1. e Dig. 25.7.3pr.), ma evidentemente queste non potevano corrispondere perfettamente alla realtà del XV secolo. Pertanto notiamo alcune incertezze quale ad esempio la non chiara distinzione tra la *obscuro loco nata* e la libera e di onesta vita che invece era evi-

Il giurista si propone di distinguere le situazioni in cui è ravvisabile un matrimonio da quelle in cui si deve vedere un concubinato e procede individuando i casi in cui le interpretazioni coincidono *utroque iure* e quelli in cui sono discordanti.

In primo luogo egli affronta il caso in cui il consenso al matrimonio sia certo ed evidenzia la prima differenza tra i due sistemi normativi: mentre per la Chiesa il solo *consensus matrimonii* fa di un'unione un matrimonio valido, il diritto civile pretende, almeno nel caso dei *maiores*, ed è questa l'unica volta che allude a donne di ceto elevato, che esso sia accompagnato dalle solennità di rito e, soprattutto, dalla dote. Egli si rifà qui esplicitamente alla novella 117 di Giustiniano che continuava ad essere accolta dai commentatori della sua epoca. La norma giustinianea, usata per combattere i matrimoni clandestini, impedisce a maggior ragione i matrimoni tra diseguali. Infatti per una donna di modeste condizioni sarà quasi impossibile contrarre un legittimo matrimonio con un uomo di rango elevato quantunque il diritto in teoria non lo vieti. La donna unita ad un uomo di ceto sociale alto senza dote e solennità nuziali, per il diritto civile, rimane una concubina, nonostante la volontà dell'uomo di riconoscerla come moglie, a qualunque ceto appartenga. In questo caso, spiega Sardi, «*lex fingit illum nuptialem affectum non intervenisse*», anche se l'*affectus maritalis*, in quanto espressione della volontà positiva, è uno degli elementi fondamentali del matrimonio<sup>31</sup>. Ravvisiamo qui un'eco della posizione di Bartolo, benché non citato espressamente, a proposito del cosiddetto matrimonio *lege salica*. Secondo questa norma, applicata in vari territori, tra cui quello milanese, la donna e i figli rinunciavano all'eredità e dovevano «ritenersi soddisfatti della somma pattuita nell'atto stesso del matrimonio»<sup>32</sup>. Bartolo, pur riconoscendo la scarsa fondatezza giuridica di tale costume, ne ammette tuttavia la validità sancita dall'uso riconoscendo che «*quod de iure non valeret, de consuetudine in aliquis locis admittitur*»<sup>33</sup>. Ma questo matrimonio *lege salica* altro non è che l'unione con una donna indotata. L'autore della *Summa Parisiensis*, uno dei primi decretisti, identifica il concubinato di cui parla Graziano proprio con

dente in epoca romana: v. R. ASTOLFI, *Femina probrosa, concubina, mater solitaria*, in "Studia et documenta historiae et iuris", 31, 1965, p. 56. PLACENTINUS, *Summa Codicis* 5.26, Mainz, 1526, riprod. anast. Torino, 1962, p. 218 aveva risolto così il problema: «Potest esse concubina liberta etiam aliena, ingenua quoque: maxime quae sit nata in oscuro loco.»

<sup>31</sup> L. SARDI, *De naturalibus*, cit., c. 30 v. a.

<sup>32</sup> Citazione da G. VISMARA, *I patti successori nella dottrina di Bartolo*, in *Bartolo da Sassoferrato. Studi e documenti per il VI centenario*, Milano, 1962, II, nota 51 a p. 769.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

il matrimonio *lege salica* e spiega la differenza tra la concubina e la moglie col fatto che quest'ultima «legitime dotatur»<sup>34</sup>. Questo a riprova del fatto che, anche per il diritto canonico, la mancanza di dote continuava a costituire un problema di non facilissima soluzione. Ma ritorniamo a Bartolo e a Sardi: il patto rinunciativo della donna sancito dall'uso, ma non dal diritto, appare complementare alla finzione con la quale il diritto nega l'esistenza dell'affetto coniugale. Dunque contraddizione e finzione sono gli strumenti cui si fa ricorso nel momento in cui gli interessi patrimoniali e di prestigio dei ceti più elevati vengono minacciati da una *mésalliance*. Tuttavia, un poco più avanti il nostro giurista sembra quasi negare se stesso allorché afferma che la concubina deve essere unica e che deve convivere con l'uomo affinché l'*indubitatus affectus* che ci deve essere tra i due si debba ritenere *indubitatus*<sup>35</sup>. Dunque Sardi finisce per cadere nell'antinomia tra una norma che finge l'affetto inesistente e un'altra che lo impone come necessario? Niente affatto, il giurista vuole la concubina *retenta in domo* per provare l'esistenza di un affetto che la qualifichi come tale distinguendola dalla meretrice, ma questo affetto dev'essere certissimo, non già coniugale. Il valore giuridico dell'*affectus coniugalis* romano che non aveva una connotazione emotiva, ma piuttosto significava la disposizione dell'animo a riconoscere l'altro come coniuge che si fosse o meno coinvolti affettivamente, acquista nel discorso di Sardi quasi il significato psicologico che noi normalmente gli attribuiamo. Non si tratta però di un atteggiamento mentale più moderno secondo i nostri parametri, perché nel momento in cui rivendica la necessità del legame affettivo tra l'uomo e la sua concubina il giurista ribadisce anche la differenza tra questo tipo di legame e quello che unisce due coniugi.

Si noti inoltre che, nonostante il problema per i *minores* in teoria non esistesse, il Tamassia ritiene fossero diffuse «l'osservanza delle formalità nuziali, e la costituzione (anche per la povera gente) di meschinissime dote, per determinare bene il carattere dell'unione»<sup>36</sup>. Insomma il giurista

<sup>34</sup> T. P. MCLAUGHLIN (a cura di), *The Summa parisiensis on the Decretum Gratiani*, Toronto, 1952, D. 34 c. 4, D. 33 pr. c1 e d.p.c.6, pp. 32-33. Il problema della dote come fattore di legittimità del matrimonio si pone per lungo tempo anche per la chiesa: v. J. GAUDEMET, *Le legs du droit romain*, cit., pp. 151-156.

<sup>35</sup> L. SARDI, *De naturalibus*, cit., c. 31r. a.; a questo proposito l'Autore cita la novella 18 di Giustiniano nonché Bartolo e Massurio. La convivenza era esattamente quello che distingueva la concubina dalla donna con la quale si aveva una relazione occasionale o comunque poco significativa e rappresentava un elemento favorevole per gli eventuali figli: v. A. ESMEIN, *Le mariage en droit canonique*, cit., II, p. 138; P. S. LEICHT, *Il diritto privato preirneriano*, Bologna, 1933, pp. 71-72.

<sup>36</sup> N. TAMASSIA, *La famiglia italiana*, cit., p. 222.

ferrarese conferma che nel XV secolo la dote ha ancora un carattere legittimante dell'unione nonostante da tempo si stia caratterizzando come elemento dei rapporti patrimoniali tra i coniugi.<sup>37</sup>

Sardi passa poi ad analizzare i casi in cui il consenso al matrimonio sia incerto o assente. Queste unioni non possono essere interpretate come legittimi matrimoni né dal diritto canonico, né da quello civile, ma mentre il primo le condanna in quanto fornicazione continuata, il secondo, in determinate circostanze, le ammette in quanto legittimo concubinato. A questo riguardo di fondamentale importanza appare la condizione sociale, sia dell'uomo sia della donna, discriminante in base alla quale si può determinare un concubinato o uno stupro. Infatti, nel caso di incerto consenso al matrimonio, gli uomini *maiores* potrebbero essere accusati di stupro nei confronti di donne oneste e libere, ma sarebbero considerati semplici concubinari di donne *obscuri loco natae* o di ex-meretrici. Nella medesima situazione di incertezza i *minores*, qualunque sia la condizione della donna, saranno considerati concubinari<sup>38</sup>. Lo scopo di questa distinzione è evidentemente quello di scoraggiare uomini di ceto alto dal lusingare con vaghe promesse donne di ceto inferiore, ma di buona reputazione e libere, poiché è evidente che l'incerto consenso al matrimonio Sardi lo attribuisce unicamente agli uomini.

Nel caso poi che il *consensus matrimonii* sia chiaramente assente, si deve appurare se esiste un *consensus concubinarius*. E qui capiamo finalmente il senso dell'operazione compiuta da Sardi nel momento in cui aveva introdotto l'idea di un concubinato legittimo per la Chiesa, purché nato dal consenso delle parti. Sardi infatti non usa il termine *testatio* con cui Marciano, ma assai più verosimilmente i compilatori di epoca giustiniana, delimitano l'area di legittimità del concubinato, bensì il termine *consensus*<sup>39</sup>. I due vocaboli però non sono affatto sinonimi: nel testo ro-

<sup>37</sup> M. BELLOMO, *Dote nel diritto intermedio*, in *Enciclopedia del diritto*, Milano, 1965; P. RASI, *La conclusione del matrimonio prima del Concilio di Trento*, in "Rivista di storia del diritto italiano", 36, 1943, p. 267-268 e Id., *La conclusione del matrimonio nella dottrina prima del Concilio di Trento*, Napoli, 1958, nota 98 a p. 121. D. OWEN HUGHES, *Il matrimonio nell'Italia medievale*, in M. DE GIORGIO - CH. KLAPISCH-ZUBER (a cura di), *Storia del matrimonio*, cit., p. 38: «Una donna che portava una dote a un uomo non poteva essere confusa con una concubina. Sebbene i giuristi sostenessero che la dote non era una condizione necessaria per il matrimonio, nella mentalità popolare essa costituiva una legittimazione dell'unione». Immagino che l'Autrice si riferisca non ai giuristi in generale, ma ai canonisti.

<sup>38</sup> L. SARDI, *De naturalibus*, cit., c. 30v.b.: Dig. 25. 7. 1. 1. e Dig. 48.5.35.1.

<sup>39</sup> *Ivi*, Dig. 25.7.3; v. G. LONGO, *Presunzione di matrimonio*, in *Studi in onore di Ugo Enrico Paoli*, Firenze, 1956, p. 486.

mano la *testatio* è unicamente una dichiarazione con la quale l'uomo prende presso di sé la donna in qualità di concubina e il suo significato appare piuttosto lontano da quello del consenso in quanto volontà chiaramente e liberamente espressa dalle due parti. Probabilmente i compilatori inserirono questa condizione, perché, ormai profondamente influenzati dal cattolicesimo, si ponevano in una prospettiva di presunzione del matrimonio tranne i casi di contraria manifestazione preventiva di volontà<sup>40</sup>. La *testatio* garantiva dunque all'origine l'uomo dal vedersi attribuire una moglie sgradita e, soprattutto, dall'essere accusato di stupro. Accursio e Azzone, citati sovente da Sardi, ma non in questo caso, continuano a riferirsi alla norma in questione parlando di *testatio* e *protestatio*.<sup>41</sup>

Il disegno di Sardi diventa chiaro quando al termine *consensus* unisce l'aggettivo *concubinarius*, mentre del tutto assente dal testo romano è una qualsiasi qualificazione della *testatio*. Egli completa così la costruzione dell'analogia tra un concubinato basato sul consenso maritale e caratterizzato dall'affetto coniugale, ammesso dal diritto canonico, e un concubinato basato sul consenso concubinario e caratterizzato da un affetto certissimo, ammesso dal diritto civile. La logica che sostiene questa operazione sembrerebbe essere quella di un avvicinamento, per quanto possibile, dei parametri propri del diritto civile a quelli del diritto canonico al fine di riaffermare la liceità, anche morale, del concubinato. Ma c'è di più, c'è l'acquisizione del significato del consenso nel matrimonio cristiano in quanto espressione di una volontà individuale liberamente espressa. Il riconoscimento dell'importanza di tale volontà però, nel ragionamento di Sardi, fornisce la base per un'impostazione del problema, nell'ambito del diritto civile, in termini contrattualistici. Si ripete in sostanza quello che Gaudemet ha indicato come prestito da parte dei canonisti ai romanisti: è infatti dalla vittoria del consensualismo che i glossatori traggono l'idea di una classificazione del matrimonio tra i contratti *personarum*<sup>42</sup>. Sardi rifà la medesima operazione applicando però l'idea di contratto al concubinato<sup>43</sup>. Così,

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> AZZONE, *Summa aurea*, Lugduni, 1557, riprod. anast. Frankfurt am Main, 1968, c. 133 v.b. e ACCURSIO, glossa *Intelligendae* a Dig. 23.2.24 e glossa *Stuprum non committitur* a Dig. 25. 7. 1.1. (L'edizione da me consultata è quella curata dal Cujas apparsa a Lugano nel 1604).

<sup>42</sup> J. GAUDEMET, *Il matrimonio in Occidente*, cit., p. 144. L'Autore usa il termine *emprunter*, prendere in prestito, nella versione francese alle pp. 191-192; v. anche P. RASI, *Il diritto matrimoniale nei glossatori*, in *Studi di storia e diritto in onore di Carlo Calisse*, Milano, 1940, pp. 145-146, in cui la concezione contrattualistica viene piuttosto vista come autonomo sviluppo del diritto civile.

<sup>43</sup> Si può far rientrare all'interno di una prospettiva contrattualistica del concubinato an-



all'interno di un discorso complessivo che non mette mai uomini e donne sullo stesso piano, in quanto riserva sempre e soltanto ai primi la capacità di scegliere tra il concubinato e il matrimonio, Sardi perimetra un'area nella quale il rapporto deve essere paritetico. Si tratta dell'accordo per il concubinato che, *ab initio*, si deve basare su un consenso che l'Autore specifica, tautologicamente, duplice. In particolare, quando la donna sia di condizione libera e di vita onesta tale consenso, oltre che esistente dall'inizio e duplice, dovrà essere anche chiaramente espresso. Lo scopo di queste affermazioni è una formalizzazione del rapporto concubinario che garantisca l'uomo dall'accusa di stupro e la donna dal declassamento. Infatti nel caso di schiave o ex-meretrici il consenso potrà essere tacito o presunto senza che ciò comporti spiacevoli conseguenze per il *partner*<sup>44</sup>. Questa volta l'appartenenza sociale di quest'ultimo è indifferente, mentre è rilevante la condizione giuridica e sociale della donna che non interviene nella sostanza dell'accordo, ma nelle modalità con cui viene stretto. Va da sé che l'accettazione esplicita da parte della donna del rapporto concubinario dall'inizio corrisponde ad un'affermazione, condivisa dall'uomo, di libertà e di onestà ed è la premessa alla nascita di una *societas* in cui diritti e doveri delle parti sono ben definiti.

Questo approccio che ho definito contrattualistico tempera una visione della società e della famiglia di tipo aristocratico. Infatti egli stabilisce una netta separazione tra i ceti anche in materia di relazioni sessuali: soltanto i *minores* devono accettare il principio accursiano secondo il quale «immo videtur quae ea demum possit esse concubina, quae possit esse uxor» e che secondo alcuni sarebbe invece divenuto principio comunemente accettato<sup>45</sup>. Al contrario i più illustri possono e devono avere come concubine donne di ceto inferiore che per la mancanza di dote non potrebbero essere loro mogli. Per quanto riguarda i livelli alti della società, il giurista estense continua dunque a difendere, con l'importanza attribuita alla dote e ai riti nuziali, alcuni dei capisaldi del matrimonio laico-aristocratico quali il controllo della famiglia sulla scelta del coniuge e la di-

che l'accordo che nel 1228 ebbe luogo tra il re Giacomo I d'Aragona e la contessa Aurembaix di Urgel con il quale veniva regolata la posizione degli eventuali figli, la divisione dei beni in comune e l'assetto ereditario di tali beni (J. BRUNDAGE, *Law, Sex and Christian Society*, cit., p. 370; R. I. BURNS, *The Spiritual Life of James the Conqueror King of Arago-Catalonia, 1208-1276: Portrait and Selfportrait*, in "The Catholic Historical Review", 62, 1976, pp. 26, 29.

<sup>44</sup> L. SARDI, *De naturalibus*, cit., c. 30 v.b.

<sup>45</sup> Tale è l'opinione di G. L. BARNI, *Un contratto di concubinato*, cit., p. 138 a proposito della glossa di Accursio a Dig. 25, 7, 3.

fesa della stirpe dall'intrusione di individui di ceto inferiore. Sardi rappresenta e riassume gran parte delle contraddizioni e delle ambiguità che nel suo tempo travagliano la normativa sulla creazione del vincolo coniugale. Come abbiamo visto, egli non vuole scostarsi troppo da una prospettiva cristiana del matrimonio, tanto che costruisce un'analogia tutt'altro che scontata tra un presunto concubinato ammesso dal diritto canonico e quello effettivo ammesso dal diritto civile. Ma sembra convinto che, ancora nella propria epoca, questa concezione possa essere accettata assai più facilmente dai ceti medio bassi della popolazione che non da quelli alti. E a questo convincimento si accompagna la consapevolezza che non solo ex-meretrici, non solo donne di condizione servile od *obscurum loco natae*, ma anche donne di buona reputazione e di non infima condizione sono costrette ad accettare relazioni concubinarie. Rispetto a questo fenomeno, che sembra percepire come un inconveniente sociale, Sardi propone in pratica due soluzioni legate alla condizione dell'uomo. Se l'uomo appartiene ad un ceto sociale nettamente superiore e quindi le speranze di matrimonio sono minime, sia che egli abbia in qualche modo parlato di matrimonio oppure no, la donna dovrà accettare esplicitamente il rapporto concubinario, pena l'incriminazione dell'uomo per stupro o il proprio declassamento. In questo modo, par di capire, saranno scoraggiate le false lusinghe dei ricchi e le brave donne invece di speranze senza fondamento avranno una specie di attestato di onestà. Se invece la distanza sociale ed economica che separa l'uomo dalla donna non è significativa e quindi il matrimonio è possibile, perché appunto i *minores* devono prendere come concubine donne che potrebbero anche essere loro mogli, allora, suggerisce implicitamente Sardi, la donna può seguire due linee di comportamento. Può definire la situazione nel senso del concubinato attraverso il suo consenso esplicito ad esso, oppure no. E questa è, a mio avviso, la strada lasciata aperta ad una eventuale trasformazione del rapporto in un vero matrimonio. Infatti, nel caso di uomini di bassa condizione, l'incriminazione per stupro di una donna di buona reputazione avviene nel caso di incerto consenso al concubinato, ma non nel caso di incerto consenso al matrimonio da parte della donna. In una situazione di incertezza, credo suggerisca Sardi, forse sarebbe meglio per la donna lasciar tutto nell'indeterminatezza sperando che le cose vadano per il meglio.

Ritorniamo ora a Johaneta e a Marco: alla luce del testo di Sardi appare evidente che l'atto rogato dal notaio genovese non corrisponde soltanto alla *testatio romana* con la quale l'uomo dichiara *ab initio* la sua intenzione di tenere presso di sé una donna come concubina, ma ad un vero dupli-

ce consenso concubinario nel senso inteso dal nostro giurista<sup>46</sup>. Questo suggerisce altresì che dall'epoca di Giustiniano, quando fu introdotta l'obbligatorietà della *testatio*, al pieno medioevo, il rapporto concubinario caratterizzato dall'asimmetria sociale si è evoluto nel senso di un contratto di locazione d'opera comprendente in maniera chiara e distinta sia l'aspetto sessuale che quello lavorativo.

L'esistenza stessa di questo atto e di quello con cui Johaneta affida successivamente il proprio denaro a Marco ci dice che si tratta di donna non sottoposta alla tutela di alcuno, di condizione libera, di onesta vita, non indigente e tuttavia economicamente e socialmente molto inferiore al mercante veneziano. Ci troviamo dunque di fronte ad un caso concreto in cui una donna priva della tutela ma anche dell'aiuto di un padre o di altri parenti maschi adulti, di condizione modesta, ma non miserrima, libera e di buona reputazione, compie la "scelta" di vendere al suo datore di lavoro tanto la sua capacità lavorativa quanto la sua capacità sessuale.

Questo fatto ci colpisce, ma sappiamo anche che all'epoca le alternative al servizio domestico per le donne povere erano rare, che il confine tra la condizione del servo libero e quella del servo schiavo era sovente estremamente sfumato, che la schiavitù, soprattutto quella femminile, era relativamente diffusa ed era considerato del tutto normale che la schiava fosse a completa disposizione del padrone.<sup>47</sup>

Quello che, invece, appare significativo è che attraverso questo atto a Johaneta vengano riconosciute due qualità essenziali: la condizione libera e la buona reputazione. Questo vuol dire che la sua scelta non ha intaccato definitivamente la sua onorabilità, che non ha comportato una diminuzione di *status*, che non l'ha assimilata ad una meretrice.

Se il concubinato caratterizzato dall'asimmetria sociale si andava configurando sempre più come un rapporto di lavoro, quello in cui le differenze non erano significative, al contrario, tendeva ad essere definito sempre di più nei termini di un vero matrimonio.

Bermondus Choveronius, che scrive dei *commentaria* al Concilio lateranense del 1514, in cui il concubinato aveva subito una dura condanna, enumera una lunga serie di requisiti necessari per rendere il concubinato un rapporto legittimo. Quindi, pur partendo dalle stesse premesse da cui i civilisti avevano tratto il sostegno alla liceità di tale unione, tende a carat-

<sup>46</sup> Sulla base di quanto detto finora credo si possa affermare che l'accordo intervenuto tra Johaneta Oliveti e Marco Bentrane corrisponda al *consensus concubinarius duplex et expressus* invocato da Sardi per le donne libere e oneste piuttosto che alla *testatio* come sembra suggerire P. L. BARNI, *Un contratto di concubinato*, cit..

<sup>47</sup> J. HEERS, *Esclaves et domestique*, cit., pp. 19-22, 144 sgg.

terizzarla come un vero e proprio matrimonio, tanto che la famosa *testatio*, interpretata da Sardi come un consenso concubinario, egli la lega ad una dichiarazione con cui l'uomo esprime la propria speranza di poter in futuro sposare la donna che si porta in casa come concubina e di avere dei figli da lei. Ma una tale dichiarazione ricorda da vicino i *verba de futuro* e poiché, in questo caso, sarà sicuramente seguita dalla copula che trasforma la promessa in un consenso attuale, egli arriva a prefigurare surrettiziamente quasi un vero matrimonio.<sup>48</sup>

Alla metà del XVI secolo, un giurista che sarà uno dei protagonisti delle elaborazioni tridentine e diventerà presule a Bologna, Gabriele Paleotti, pur condannando in quanto fornicazione continuata il concubinato, affermava che in esso non vi è turpitudine e che quel che lo differenzia dal matrimonio è soltanto l'inferiore dignità. Naturalmente egli, seguendo Graziano, si riferiva al caso in cui, pur mancando i segni esterni del matrimonio come lo strumento dotale e le solennità, la convivenza fosse stata dettata dall'*affectus*. Un affetto il cui valore semantico, più che alla volontà di riconoscere l'altro come coniuge, sembra doversi riferire alla sfera affettiva: «*Quid est enim alius concubinus nisi obumbrata matrimonii imago, quae ab eo sola ordine dignitate differt? [...] Quid aliud concubina quam ficta quaedam uxor?*<sup>49</sup>» Qui la figura della concubina ha i contorni appena sfumati di una moglie e sembra disegnata nella cornice di una coppia soltanto un po' offuscata del matrimonio.

Ma le norme tridentine sul matrimonio e il concubinato costituiscono un vero e proprio spartiacque nell'atteggiamento della chiesa nei confronti della sessualità dei laici. Ormai l'unico vero matrimonio è soltanto quello celebrato in ossequio al dettato conciliare, non c'è più spazio né per i matrimoni aformali né, tantomeno, per altre ambigue relazioni quali il concubinato che viene assimilato al meretricio in quanto fornicazione continuata. Al contrario di quanto era avvenuto negli ultimi secoli del medioevo allorché la chiesa aveva operato per trasformare questo tipo di rapporto in un legittimo matrimonio, dopo il Concilio di Trento nel volgere di un numero relativamente limitato di anni esso diventa semplicemente

<sup>48</sup> B. CHOVERONIUS (Raimond Choverony), *De publicis concubinariis commentaria*, in *Tractatus illustrium in utraque tam pontificii, tam cesarei iuris facultate iurisconsultorum*, Venetiis, 1584, XI, c. 167v.

<sup>49</sup> G. PALEOTTI, *De nothis spurisque filii liber*, Bologna, 1550, cap. XIII, v. anche i capitoli XI, XII. A proposito di Paleotti si veda P. PRODI, *Il cardinale Gabriele Paleotti (1522-1597)*, Roma, 1959, I, pp. 67-77 e *Id.*, *Il matrimonio tridentino e il problema dei figli illegittimi*, in *Per Giuseppe Sebesta, scritti e nota bio-bibliografica per il settantesimo compleanno*, Trento, 1989, pp. 405-414.

illecito e viene perseguito con determinazione dai tribunali ecclesiastici.<sup>50</sup>

Nella società post-tridentina la divisione profonda ormai è tra le donne per bene, collocate all'interno di un legittimo matrimonio, e tutte le altre. Tra il legittimo matrimonio e il meretricio c'è il vuoto. Certamente questa nuova situazione fa sì che scompaiano molte relazioni ambigue, che molte donne godano di una posizione sociale più dignitosa, ma mi sembra altrettanto vero che tolga a molte la speranza di una evoluzione positiva della propria condizione assimilandole irrimediabilmente alle prostitute.

Quando tra una posizione onorevole e una posizione disonorevole non esiste alcuna possibile posizione intermedia i rischi sono più alti, le "cadute" più probabili e pericolose. E così, non a caso, in questo periodo si moltiplicano le case e i rifugi per donne in pericolo di cadere, che forse cadranno, che sono già cadute...

<sup>50</sup> J. GAUDEMET, *Il matrimonio in Occidente*, cit., p. 129.



MARIA FUBINI LEUZZI

CARITÀ, SOCIETÀ E STORIA IN L. A. MURATORI:  
ESPOSTI E FANCIULLE PERICOLANTI

1. Fra le iniziative a cui con maggior fervore Muratori si dedicò fin dai primi anni della sua attività pastorale nella propositura di Santa Maria della Pomposa di Modena, la Compagnia della Carità fu una di quelle che più l'assorbirono e per cui egli profuse non solo il proprio denaro per tutti gli anni successivi fino alla morte<sup>1</sup>, ma che gli offrì l'occasione per far conoscere il suo pensiero intorno a ciò che egli intendeva per carità cristianamente intesa, secondo una linea di pensiero a cui rimase fedele per tutta la vita. Questa fu per lui anche la prima opportunità per affrontare uno dei temi più dibattuti nel suo secolo, quello dell'assistenza alla povertà, su cui ebbe modo di ritornare successivamente attraverso approcci diversi, in primo luogo attraverso la storia.

Il trattato *Della carità cristiana in quanto essa è amore del prossimo* vide la luce soltanto nel 1723, pur essendo pronto già tre anni prima, contemporaneamente alla nascita della Compagnia di Carità. Il suo oppositore di sempre a Roma, monsignor Giusto Fontanini, si era intromesso e aveva brigato contro la concessione dell'*imprimatur*<sup>2</sup>. Ma la precisa con-

<sup>1</sup> G. F. SOLI MURATORI, *Vita del Proposto Ludovico Antonio Muratori*, in Venezia MDCCLVI, per G. B. Pasquali, pp. 47-53; B. DONATI, *Cimeli e autografi*, III. *Le "Memorie della Compagnia della carità" di L. A. Muratori*, in "Atti e memorie dell'Accademia di Scienze e Lettere di Modena", s. V, vol. II, 1936, pp. 35-63, in particolare p. 45.

<sup>2</sup> *Della Carità cristiana in quanto essa è amore del prossimo*, Modena, Soliani, 1723; cfr. L. A. MURATORI, *Opere*, a cura di G. Falco - F. Forti, I, Milano-Napoli, 1964, p. 365. Riporta la storia bibliografica del trattato l'ultima sua edizione, L. A. MURATORI, *Trattato della carità cristiana e altri scritti sulla carità*, a cura di P. G. Nonis, Roma, 1961, pp. 100-101 dell'Introduzione. Il trattato nel suo complesso non è mai stato compiutamente analizzato ad esclusione della breve, ma precisa presentazione che se ne fa nelle *Opere*, a cura di G. Falco - F. Forti e della Introduzione di P. G. Nonis all'edizione da lui curata. Per i primi capitoli che affrontano gli aspetti concettuali del tema cfr. A. VECCHI, *L'itinerario spirituale del Muratori*, in L. A. Muratori e la cultura contemporanea, Atti del Convegno di Studi Muratoriani, Modena, 1972, Firenze, 1975, pp. 181-223, in particolare pp. 200-210 e D. MENOZZI, *Lecture politiche della figura di Gesù*, in M. ROSA (a cura di), *Cattolicesimo e lumi nel Settecento italiano*, Roma, 1981, pp. 127-176, in particolare pp. 135-138.

sapevolezza della carica di novità contenuta nel trattato, che richiedeva quindi di essere ben appoggiato, lo spinsero ad insistere ed a chiedere, ottenendolo, il consenso dell'imperatore Carlo VI a dedicargli l'opera. Proprio nella lettera ad Apostolo Zeno affinché interponesse i suoi buoni uffici, enunciava con un certo orgoglio, ma senza ostentazione, le caratteristiche di eccezionalità di alcuni temi trattati, che forse solo una personalità come la sua, autorevole e al tempo stesso indipendente da qualsiasi corrente di tendenza, era in grado di affrontare.

«[Il trattato] l'ho fatto vedere in Roma, in Firenze e in Bologna e tutti mi fan credere che quest'opera sia interesse di Dio il pubblicarla e che farà assai rumore, stante l'aver io in esso francamente e modestamente trattato col lume del Vangelo, de' Santi Padri alcune importanti questioni che niun altro vuole o osa affrontare e cioè se sia meglio fabbricar templi o donare a poveri; se meglio arricchire le chiese e le congregazioni religiose o far limosina, se meglio far celebrare delle messe o soccorrere i poverelli.»<sup>3</sup>

I problemi che si era posti e a cui dava risposte decisamente anticonformiste erano davvero scottanti e di fronte alla loro urgenza Muratori non ebbe remore nello schierarsi sempre dalla parte dei poveri. In una situazione di crisi sociale che le guerre a cavallo del secolo avevano reso drammatica, come dimostrava la grande quantità di mendicanti che affluivano dalle campagne nella città di Modena<sup>4</sup>, le soluzioni rese possibili attraverso la Compagnia di Carità apparivano le più facilmente realizzabili. Il trattato infatti non era che l'esposizione dei principi e delle opere che la Compagnia di carità aveva in programma di attuare. Gli Ospizi di reclusione ed educazione al lavoro per i poveri abili si erano dimostrati inadeguati, anche con le modifiche apportate da Baldigiani al modello che i gesuiti Honoré Chaurand e André Guevarre avevano seguito in Francia<sup>5</sup>. La realtà era assai più complessa e sfaccettata rispetto ad una forma precostituita, applicata con difficoltà anche in Francia, tesa come era, più che a risolvere i problemi della povertà, a porre fine al disordine fastidioso e onnipresente dei questuanti, ricavandone al tempo stesso forza lavoro, men-

<sup>3</sup> *Ivi*, II, p. 1884, 3 aprile 1723.

<sup>4</sup> M. FATICA, *La regolarizzazione dei mendicanti attraverso il lavoro: l'Ospizio dei poveri di Modena nel Settecento*, in "Studi Storici", 23, 1982, pp. 757-782, in particolare pp. 761-766.

<sup>5</sup> M. FATICA, *La reclusione dei poveri a Roma durante il pontificato di Innocenzo XII (1692 - 1700)*, in *Ricerche per la storia religiosa di Roma*, III, (1979), pp. 133-179; D. LOMBARDI, *I gesuiti e il principe. Il modello francese nella politica di fine Seicento*, in F. ANGIOLINI - V. BECAGLI - M. VERGA, *La Toscana nell'età di Cosimo III*, Firenze, 1993, pp. 521-539.



tre ignorava le esigenze spirituali soggettive nell'esercizio della carità.<sup>6</sup>

Per rinnovare la concezione e la propensione dell'elemosina nei fedeli occorreva rinnovare quella del senso della carità per i cristiani, solo allora si sarebbe potuto affrontare il tema più specifico delle singole forme dell'assistenza ai bisognosi. La fondazione degli ospizi per poveri nella Roma di Innocenzo XII, a Modena, a Napoli, era stata accompagnata, come in Francia del resto, da opere che ne illustravano con intenti apologetici le finalità<sup>7</sup>. Ma in nessuna di esse si era osato affermare senza parafrasi, anzi con toni di pacato rimprovero per gli uomini di chiesa e per i fedeli tutti, che «il gran precetto» del cristianesimo fosse quello della carità:

«E qui io vorrei che i lettori meco osservassero una verità di somma conseguenza, avvertita già e praticata dai santi e ben conosciuta da chiunque superficialmente medita la legge immacolata di Dio nel sacrosanto Vangelo, ma poco nota a moltissimi del popolo cristiano, o perché non l'odono mai ben promulgata né spiegata dai pulpiti, o perché il troppo amor proprio ci fa chiudere gli occhi a una luce e dottrina di tanta importanza. La verità è questa: che v'ha molti precetti nella legge di Cristo, ma il gran precetto è quello della *carità*. Molte virtù e divozioni sono a noi proposte nella vita dello spirito, ma quella che principalmente vien raccomandata dal Signor nostro a noi cristiani, è la *carità santissima*.»<sup>8</sup>

E ancora: «Ora, dice Egli, sulla terra stanno la Fede, la Speranza, e la Carità. Tre sono queste virtù, ma la maggiore fra loro è la Carità»<sup>9</sup>. Perché è la carità che libera dalla disuguaglianza che la natura, benché «madre comune», ha permesso che esistesse fra gli uomini. Una disuguaglianza fatta di doti intellettuali, di inclinazioni, di condizioni fisiche, di educazione e conclude «di terre feconde e di tant'altri beni che riguardano la felicità del corpo e quella dell'animo». Il bisogno ne è la conseguenza, ma Dio l'ha voluto per permettere agli uomini di esercitare «l'amor vicendevole e l'esercizio della misericordia. L'amore, dissi, è quello che ha da pareggiar le partite.»<sup>10</sup>

Da tali premesse Muratori trae conseguenze severe, che si applicano al campo specifico dell'amore del prossimo. Secondo un motivo che ha i precedenti più prossimi proprio in Dunod, Chaurand e Guévarre, che in-

<sup>6</sup> C. JORET, *Le P. Guevarre et les bureaux de charité au XVII<sup>e</sup> siècle*, in "Annales du Midi", 1, 1889, pp. 340-393.

<sup>7</sup> M. FATICA, *La regolarizzazione dei mendicanti*, cit., p. 772.

<sup>8</sup> L. A. MURATORI, *Della carità cristiana*, cit., p. 6.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 1.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 5.

tendevano convogliare verso apposite istituzioni di pubblica assistenza le elemosine, troviamo allora la condanna dei ricchi, che non sanno sottrarsi al dovere di donare il superfluo, accompagnata tuttavia, ed è una novità, dall'invito alla moderazione e a non considerare dunque superfluo quanto deve essere ritenuto necessario a conservare la propria condizione sociale. È prudenza avere in serbo quanto serve per mantenere a se stessi e alla propria famiglia lo «stato decente» che il vivere nella Repubblica creata da Dio ci obbliga a preservare. E la moderazione, ricorda, ci è insegnata da tutte le più autorevoli fonti di moralità, «non dirò solo dalla scuola santissima del cristianesimo, ma anche dalla stessa morale dei filosofi gentili»<sup>11</sup>. Dove la medesima scelta di rinvii a consiglieri cristiani e pagani unitamente è essa da sola segno di moderazione.

Ecco dunque applicata proprio all'amore del prossimo la filosofia della «regolata devozione». In luogo di «sceniche e teatrali devozioni», scaturite da «mondana concupiscenza» e da «vanità strepitosamente pasciuta», «ci sono altri spettacoli che senza timor di fallare, rallegran più gli occhi e il cuore dell'Altissimo, cioè la voce dei poverelli sollevati, l'allegria e la festa dei miseri sovvenuti»<sup>12</sup>. Allora di fronte alla sofferenza e alla miseria «dei viventi fratelli» si provveda a porgere loro aiuto, «perché nelle Sacre Carte Dio parla, e in tanti luoghi e così chiaramente, del soccorrere i poverelli vivi», ed anche ciò sarà guadagno per la vita futura.<sup>13</sup>

È un linguaggio nuovo quello di Muratori cercato per persuadere, per giungere con semplicità al cuore dei lettori, dei più semplici come dei più raffinati. L'uso delle citazioni dotte è assai parco. Prevalgono piuttosto l'Antico e il Nuovo Testamento, accanto a cui i Padri della chiesa latina sono i più frequenti. Fra i classici ricorre Cicerone soprattutto, la sua diffusione non ne fa un autore ricercato. Si tratta di una scelta di stile letterario ben precisa e definitivamente elaborata fin dalle *Riflessioni sopra il Buon Gusto*, alla cui base stanno profonde istanze morali e religiose. Nella seconda parte dell'opera, ritardata nella pubblicazione fino al 1715, ma già pronta alcuni anni prima, aveva affrontato il tema della retorica sacra<sup>14</sup>. Ora quest'argomento, che nel *Buon Gusto* era diretto ai predicatori, trova una buona applicazione proprio nell'opera della *Carità cristiana*, scaturita dall'impegno pastorale in occasione della fondazione della Compagnia di Carità. Alla sua diffusione del resto non avevano mancato

<sup>11</sup> *Ivi*, pp. 170-172.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 82.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 117; all'argomento è dedicato il capitolo XII.

<sup>14</sup> L. A. MURATORI, *Opere*, cit., I, pp. 222-223.

di contribuire le brillanti orazioni tenute nel duomo di Modena dall'abate Carlo Francesco Badia, futuro professore di retorica all'università di Torino, appositamente invitato dal Muratori<sup>15</sup>. La raccomandazione essenziale per la retorica sacra era lo «studio dell'uomo», che lontano dal presentarsi come una elucubrazione filosofico-scientifica, avrebbe dovuto assumere i caratteri di una conoscenza nutrita di acuta sensibilità, capace di penetrare nella profondità dell'animo per trarlo sulla via della verità evangelica.

«Per certo io crederei che più colpo farebbe la parola di Dio, se mercé dello studio dell'uomo intendessero meglio i predicatori e la natura, e le inclinazioni e le passioni dell'uomo e le sorgenti tanto degli errori e de' peccati comuni, quanto della perseveranza in essi; e alquanto più penetrassero nelle fibre del cuore umano guasto e pieno di mille idoletti cari e di mille imperfezioni che sfuggono per l'ordinario l'occhio de' medici sacri e pure sono principi dei più gravi nostri difetti.»<sup>16</sup>

E invitava gli uomini di chiesa a guardare «al più minuto di certe azioni quotidiane e mostrarne al popolo l'origine cattiva», dando ai fedeli indicazioni di «morale pratica, onde imparassero meglio a conoscere se stessi, le vere virtù e le astuzie e violenze degli affetti, con suggerire poscia i rimedi per tutti». Si trattava insomma di un richiamo al realismo, alla concretezza, all'empirismo delle situazioni che, fuori da ogni costruzione teologica e metafisica, avrebbero permesso di dar vita ad una società veramente cristiana. «Perché allora, condotto l'uomo a prendere coscienza di sé stesso attraverso le sue virtù e i suoi vizi», il nuovo predicatore avrebbe dovuto spiegare con più cura «la necessità, la bellezza e l'estensione della *Carità Cristiana* verso Dio e verso il prossimo, tanto predicata e tanto raccomandata da San Paolo e da San Giovanni e da tutto il Vangelo e da i Padri»<sup>17</sup>. Non potrebbe essere un buon cristiano, vero seguace del Vangelo, chi non intendesse anche di costruire una società con la medesima impronta. Così in un progetto di modernità, in cui individuo e società si compenetrano, inscindibili l'uno dall'altra, il vero tramite appare essere la religione cristiana, rivisitata attraverso l'amore caritativo del prossimo e ispirata alla chiesa primitiva e a quella dei secoli barbari.

<sup>15</sup> P. G. NONIS, *Introduzione*, in L. A. MURATORI, *Trattato della carità*, cit., p. 48.

<sup>16</sup> LAMINDO PRITANIO (L. A. MURATORI), *Delle riflessioni sopra il Buon Gusto nelle scienze e nelle arti*, Venezia, 1723, presso Niccolò Pezzana, II, p. 275-276.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 276.

2. La preferenza e l'insistenza di Muratori per i testi scrittureali nel trattare della carità infatti trova un parallelo coerente nel suo idoleggiamento per la chiesa cristiana dei primi secoli e poi fino agli imperatori franchi, proposto nelle opere storiche. Per quanto le *Antiquitates Italicae medii Aevi* e le omologhe *Dissertazioni sopra le Antichità Italiane* siano venute molti anni dopo l'opera della *Carità Cristiana*, rispettivamente fra il 1738 e il 1742 le prime e negli ultimi anni della vita le seconde, pubblicate addirittura postume nel 1751<sup>18</sup>, il riscontro fra le opere storiche e l'opera di dottrina e pratica morale qui esaminata non potrebbe essere più significativo. Così che è del tutto lecito considerare le questioni proposte e analizzate nelle *Dissertazioni* una conferma, cercata nella storia dei primi secoli cristiani, di quella religione civile di cui lucidamente ha parlato Giorgio Falco. Per limitarci soltanto al nostro argomento, rivolgiamo l'attenzione alla *Dissertazione trentasettesima* dal titolo *Degli ospedali de' pellegrini, malati, fanciulli esposti et cetera, de' tempi di mezzo*. Fin dalla premessa troviamo sotto forma di ricostruzione storica una vera e propria esortazione alla carità verso i poveri, e palesi deplorazioni per l'accaparramento delle elemosine perseguito più tardi da parte degli ecclesiastici. Nonostante che nel primo cristianesimo fosse nell'uso fare molte elargizioni ai monasteri e alle chiese, grande era anche la carità verso i poveri:

«Però anche ne' secoli di ferro la munificenza de' cristiani verso i poveri era sì grande che certamente i nostri, benché tanto superiori a quelli nella pietà e nella compostezza dei costumi, pure per quel che concerne la misericordia verso de' poveri, nel paragone restano troppo al di sotto di quelli. Di questo veramente ho io ragionato nel *Trattato della carità cristiana*, pure l'assunto mio richiede ch'io qui ampiamente et *ex professo* ne tratti per far conoscere quali anche in questa parte fossero gli usi degli antichi cristiani. Primieramente adunque s'ha da stabilire che di tutte le facoltà trasferite da i pii fedeli nelle chiese e monasteri o lasciate dopo morte, ne erano una volta partecipi anche i Poveri. Imperciocché si donavano i beni a gli ecclesiastici con questa condizione o tacita o aperta che ne servissero le rendite per ornamento de' templi, per alimento a i sacri ministri e insieme perché il popolo dei poveri per quanto fosse possibile ricevesse aiuto e sollievo dall'erario loro. Innumerabili sono i passi de' Concili e de' Santi Padri.»<sup>19</sup>

Non potevano essere più esplicite le conclusioni di questo paragone fra vecchio e nuovo, fra la rapacità del clero del suo tempo, che scandalosa-

<sup>18</sup> L. A. MURATORI, *Opere*, cit., I, p. XLI.

<sup>19</sup> L. A. MURATORI, *Dissertazioni sopra le antichità italiane già composte e pubblicate in latino dal proposto L.A.M [...] opera postuma data in luce da [...] G. F. Soli Muratori [...] nuova edizione accresciuta [...] dall'abate G. Cenni*, in Monaco, MDCCLXV, nella Stamperia di Agostino Olzati, II, pp. 376-377.

mente circuisce i testatori e sottrae l'elemosina ai bisognosi<sup>20</sup> e la semplicità dei primi secoli protetta avvedutamente dagli imperatori franchi. «Uno solo ne rammenterò, cioè che da Ludovico Pio Augusto nell'anno 816 fu stabilito qual parte delle rendite ecclesiastiche si dovesse conferire ai poveri.»<sup>21</sup>

La stessa *Dissertazione* cerca di ricostruire attraverso documenti ogni specie di luoghi pii del tutto simili a quelli prescritti nel suo trattato *Della carità cristiana*: «Ve n'era per gli infermi, per li pellegrini, per li fanciulli esposti, per gli orfani, per gli invalidi, per li poveri vecchi»<sup>22</sup>. Si ritroverebbe la stessa suddivisione di categorie che l'assistenza dell'età moderna era faticosamente riuscita a compiere, ma i documenti effettivamente riportati contraddicono la proiezione all'indietro del disegno ideale. Sembra trattarsi infatti pur sempre di ospedali o luoghi di accoglienza generali, tutt'al più distinti fra ospizi per pellegrini e ricoveri per poveri e malati<sup>23</sup>. Ma ciò che risulta particolarmente significativo è l'insistenza con cui Muratori cerca nei documenti dei secoli bui due istituzioni, la cui necessità ha segnalato in più modi nel trattato *Della carità*: mi riferisco ai conservatori per fanciulli e ai brefotrofi. Mostra delusione per la scarsità di documentazione in proposito, ma è pronto appena ve ne sia qualche traccia a citarla con rilievo: «Non è sì facile il trovare nella storia e nelle memorie degli antichi secoli menzione de' spedali, istituti per raccogliere i fanciulli esposti o da incerti o da inumani genitori». Nell'età di Giustiniano, prosegue, si trova per l'Oriente il ricordo di «luoghi pii dove si alimentavano dalla munificenza de' fedeli i poveri fanciulli, ma se colà si portassero gli esposti dalle madri non bene apparisce»<sup>24</sup>. Tuttavia documenti più tardi, quali i capitolari dei re Franchi, parlano dell'esistenza in Oriente di distinzione fra orfanotrofi e brefotrofi. Per l'Italia invece occorre giungere all'VIII secolo prima di trovare un manoscritto in grado di documentare la presenza di un conservatorio per fanciulli, fondato per la cura dell'arcivescovo di Milano, in cui una frase lascerebbe intendere la sua funzione specifica di luogo di accoglienza per neonati abbandonati:

«Poiché, dice il documento, frequentemente il genere umano viene sviato dalla lussuria e di qui deriva il male dell'omicidio, quando coloro che hanno concepito

<sup>20</sup> L. A. MURATORI, *Della Carità*, cit., pp. 326-328.

<sup>21</sup> L. A. MURATORI, *Dissertazioni*, cit., II, p. 377.

<sup>22</sup> Quasi con gli stessi termini viene ricostruita la storia degli ospizi in *Dissertazioni*, cit., II, p. 378 e in *Della carità*, cit., pp. 326-328.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 389.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 390.

in stato di adulterio per non essere portati in pubblico non solo uccidono i teneri feti, ma li gettano nelle cloache, negli immondezzi e nei fiumi.»<sup>25</sup>

Si tratta come si vede non solo di una ricostruzione storica, che tuttavia rispetto alle ricerche più recenti non appare del tutto persuasiva: – Boswell ha fra gli altri accertato che non esistessero ospedali esclusivamente adibiti ad accogliere gli esposti prima del XIV secolo<sup>26</sup>. Si tratta di un richiamo realistico alla devianza dei costumi sociali, anche dei suoi contemporanei, a cui Muratori in più modi profuse il proprio impegno cercando di risolverne i nodi più difficili e scabrosi. La dissertazione si conclude con una constatazione amara che è anche un appello:

«Ma tanta copia di Luoghi Pii fondati e mantenuti dai monaci per sollievo de' poveri e poveri, cercatela oggi, non la troverete: sì grande è stata la mutazione de' tempi e de' costumi. Ai secolari toccò poscia il pensarvi e il provvedere al loro bisogno.»<sup>27</sup>

La proiezione nella ricerca storica del problema degli esposti come di altri riguardanti l'assistenza fu anche oggetto di viva raccomandazione al principe nel trattato *Della pubblica felicità*:

«Antichissimo istituto della carità cristiana si è l'erezione degli spedali per li poveri infermi e per li fanciulli esposti. Non si mostrerà città del cristianesimo ove non ne sia uno almeno, ed assai più ne mostrano le metropoli e città di gran popolazione. Londra città di sì sterminata popolazione, sì provveduta d'opere o necessarie o utili al pubblico (è da stupirsene), non ha peranche assai provveduto al bisogno d'essi fanciulli. Meritano ben questi luoghi pii, cotanto alla povertà necessari, l'attenzione di chi governa il popolo affinché ne siano bene amministrate le rendite, ben trattati i poverelli e vi presiedano solamente persone di molta pietà e prudenza, che non pensino anche a fare il proprio interesse su quello dei poveri.»<sup>28</sup>

Alcune pagine specificamente erano state dedicate allo stesso argomento nel trattato *Della carità cristiana*. Il problema sociale e religioso-morale era stato posto con severità:

<sup>25</sup> *Ibidem*: «Quia frequenter per luxuriam hominum genus decipitur et exinde malum homicidii generatur, dum concipientes ex adulterio, ne prodantur in publico fetos teneros necant, sed per cloacas et sterquilina fluminaque proiciunt.»

<sup>26</sup> J. BOSWELL, *L'abbandono dei bambini in Europa occidentale*, Milano, 1991 (tit. orig. *The Kindness of strangers*, Toronto, 1988), pp. 256 sgg.

<sup>27</sup> L. A. MURATORI, *Dissertazioni*, cit., II, p. 393.

<sup>28</sup> L. A. MURATORI, *Della pubblica felicità, oggetto de' buoni principi*, a cura di C. Mozarelli, Roma, 1996, p. 245.

«Al bisogno di soccorrere i poveri infermi s'ha da aggiungere l'altro di dar ricovero in qualche pubblico Spedale a i fanciulli esposti, il che è di incredibile importanza fra popoli possessori della Legge Cristiana. [...] Però dee diventar lor padre e lor madre la carità de' fedeli e, con fare a simili parti pietosa accoglienza, invitare anche le barbare madri a sopprimere l'orrendo pensiero di coprire i loro falli con de' parricidi.»<sup>29</sup>

Proseguiva ricostruendo il quadro della legislazione sugli esposti che riprese più tardi nella *Dissertazione XXXVII*<sup>30</sup>, per sostenere contro costumi largamente diffusi, particolarmente dopo i rigorosi limiti alla legittimità imposti dal tridentino<sup>31</sup>, il dovere morale e civile «secondo tutte le leggi» che ogni benestante provvedesse ad alimentare «del proprio i suoi figliuoli benché illegittimi»<sup>32</sup>. Il quadro tratteggiato non è diverso, neanche per le parafrasi usate, da quello proposto nella ricostruzione storica più su citata; qui scrive: «Scaricano essi volentieri allo Spedale la lor vergogna e le vive accuse de' lor peccati»<sup>33</sup>. Ma solo i poveri possono essere scusati di non provvedere al mantenimento della prole. Oltre la legge naturale c'è quella divina che vieta simili comportamenti a cui i confessori non possono indulgere e concordano in ciò i teologi da Antonino a Sanchez, da Navarro a Lugo, ecc. È una delle rare volte in cui Muratori accenna alla dottrina teologica vera e propria, allo scopo di rendere più rigorosi i termini del discorso in cui non manca, come nella *Dissertazione*, la condanna acerba per i costumi lussuriosi, che ritorna anche altrove:

«Si ha sempre da presumere che il comodo di siffatti Spedali unicamente sia stato istituito per soccorso alle necessità ed impotenza de' poveri e non mai de' ricchi a' quali non è credibile che alcuno voglia fare limosina con alimentare del suo i frutti della loro lascivia.»<sup>34</sup>

La legislazione romana sugli esposti viene riproposta opportunamente per suggerire soluzioni diverse al problema dell'infanzia abbandonata. La legge di Costantino del 331 offriva l'alternativa a chiunque raccogliesse

<sup>29</sup> L. A. MURATORI, *Della Carità*, cit., p. 280.

<sup>30</sup> L. A. MURATORI, *Dissertazioni*, cit., II, pp. 389-390.

<sup>31</sup> Cfr. P. PRODI, *Il matrimonio tridentino e il problema dei figli illegittimi*, in *Per Giuseppe Sebesta. Scritti e note bibliografiche per il Settantesimo compleanno*. A cura del Comune di Trento, Trento, 1989, pp. 405-414; C. POVOLO, *Dal versante dell'illegittimità*, in L. BERLINGUER - F. COLAO (a cura di), *Crimine, giustizia e società veneta in età moderna*, Milano, 1989, pp. 89-153.

<sup>32</sup> L. A. MURATORI, *Della carità*, cit., p. 283.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

e allevasse un fanciullo esposto a proprie spese di tenerlo come proprio figlio o di farne un servo, alternativa tuttavia non percorsa che raramente, dal momento che la seconda strada offriva evidenti possibilità di lucro. Più tardi il codice di Giustiniano interveniva per eliminare la liceità di ridurre in schiavitù questi fanciulli. Ma facendo difetto l'aiuto dei privati ad allevare quali figli i fanciulli abbandonati, era venuta in soccorso la pietà cristiana con gli ospedali<sup>35</sup>. Muratori tuttavia non ritiene questa l'unica soluzione possibile. Una proposta non certo nuova, ma che in questa occasione assume quasi il significato di appello ai fedeli, è da lui formulata affinché accolgano questi fanciulli nelle proprie case e provvedano alla loro educazione. Di adozione in termini giuridici precisi non parla: questo istituto della legislazione romana sembrava difficile da essere applicato ai fanciulli esposti che portavano dall'antichità pagana nella mentalità collettiva il marchio della servitù, a cui si era unito più tardi quello della colpa. Così Muratori, sempre fedele alla norma della concretezza empirica, si tiene lontano da suggerimenti che per l'audacia avrebbero potuto rimanere del tutto inascoltati e si limita a considerazioni molto generali, non riferite direttamente agli esposti, ma che anche ad essi possono applicarsi:

«Nelle costituzioni attribuite a gli Apostoli è detto al capitolo I del Libro IV, essere atto insigne di misericordia di prendere in sua casa un povero pupillo o pupilla, con allevarlo qual suo figliuolo e fargli apprendere qualche mestiere.»<sup>36</sup>

3. Legato al tema dell'infanzia abbandonata è l'altro dell'assistenza alle fanciulle bisognose. Il rapporto fra i due argomenti si spiega facilmente con la principale motivazione che Muratori fornisce per raccomandare l'aiuto alle fanciulle povere. La loro condizione di bisogno le rende vittime del meretricio, di cui una delle principali e più dolorose conseguenze è l'abbandono dei neonati oppure l'infanticidio. L'abbondanza di cenni storici che si trovano per altre istituzioni assistenziali non possono qui esserci. Per le ragazze in pericolo la cura è documentata soltanto tardi, quando è finita l'epoca aurea dei primi secoli cristiani e l'età di quei re e imperatori che spesso con le loro leggi hanno illuminato anche i secoli più bui. E tuttavia il fenomeno della condizione di inferiorità e di debolezza in cui la donna si trova da secoli ha una spiegazione storica precisa, che Muratori ricostruisce con impegno. La *Dissertazione XX, Degli Atti delle donne*, è interamente dedicata alla storia della legislazione riguardante la

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 280.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 355.



donna e della sua condizione giuridica, in particolar modo rispetto alla proprietà e alla dote, che comporta di conseguenza la ricostruzione dei costumi matrimoniali nei secoli.

«Lamenterebboni le donne, ove nulla dicessi di loro, né facessi punto conoscere i riti del loro sesso nei secoli barbarici»<sup>37</sup>. Sono le parole con cui dà inizio alla trattazione e colpisce il punto di vista che assume. La dissertazione è per le donne e sulle donne. Muratori si addentra nella loro realtà, sollecito a richiamare l'attenzione del lettore sulle norme in loro favore. Ricorda per esempio la legge emanata da Liutprando per arginare l'alienazione proditoria dei beni femminili, purtroppo determinata dalla prepotenza del mundualdo, «prevalendosi della debolezza del sesso femminile»<sup>38</sup>. E l'aver menzionato il rimedio agli abusi maschili sulle proprietà delle donne non è certo casuale: erano comportamenti assai diffusi, che spesso generavano situazioni di grave indigenza delle medesime<sup>39</sup>. Non ci troviamo insomma nella situazione di freddo tecnicismo usato dai giuristi a lui precedenti o contemporanei che espongono la legislazione sulla dote o sulla proprietà femminile, indifferenti al referente umano considerato. Qui esiste una moderna sensibilità storica che mostra le trasformazioni e che, riconoscendovi anche soggetti femminili, vi si rivolge con un sorriso di attenzione e di comprensione partecipativa in più, nel ricostruirne la condizione di marginalità. Rimane vigile dunque il problema morale, che ancora una volta vien fatto emergere nel paragone fra passato e presente, in un confronto che pone l'accento sulla prepotenza e l'illegalità di cui la donna è stata ed è oggetto:

«Anticamente le doti delle figlie non ascendevano a molto, come anche oggidì si pratica in Germania. I facitori degli Statuti più compassione regolarmente ebbero in questo proposito al sesso femminile; ed oggidì non poche son le case che risentono grave incomodo di dover sborsare tanto di dote per accasare le lor figlie: dal che nasce poi un altro disordine, cioè che per alleggerirsi da questo peso, le consegnano ai monasteri e, voglia Dio, che sempre con vera vocazione delle medesime fanciulle.»<sup>40</sup>

Anche la *Dissertazione LXVI, Dei monasteri delle monache*, ha per sfondo la condizione femminile, col descrivere la vita nei chiostri, col ri-

<sup>37</sup> L. A. MURATORI, *Dissertazioni*, cit., I, p. 192.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 201.

<sup>39</sup> R. AGO, *Ruoli familiari e stato giuridico*, in "Quaderni Storici", 88, 1995, pp. 111-133; G. DELILLE, *Strategie di alleanza e demografia del matrimonio*, in M. DE GIORGIO - C. KLAPISCH-ZUBER (a cura di), *Storia del matrimonio*, Roma-Bari, 1996, pp. 283-303.

<sup>40</sup> L. A. MURATORI, *Dissertazioni*, cit., I, p. 195.

costruirne le forme di governo, gli interventi moralizzatori dei principi e i provvedimenti per l'educazione spirituale; col ricordare il «detestando abuso» dei secoli barbari di ridurre nel gineceo del re, «luogo poco diverso dai lupanari», le monache non rispettose del voto di castità<sup>41</sup>. Ma c'è una insolita nota positiva per il mondo contemporaneo nella conclusione:

«Certamente, non possiamo dire che ogni monastero di serve del Signore, oggi in Italia e fuori vada esente da irregolarità e difetti: pure infinita è la copia di quelli, massimamente se regolati dai vescovi che, se religiosamente vivendo abbondano di virtù, talché possiam dire anche per questo più felici i tempi nostri che gli antichi.»<sup>42</sup>

Muratori aveva comunque fatto precedere queste laboriose presentazioni storiche della condizione femminile da un'attività teorica e pratica instancabile in aiuto delle donne bisognose. Intendo riferirmi sia all'opera testimoniata in più modi che egli condusse in qualità di parroco attraverso la Compagnia di Carità e singolarmente come semplice uomo di Chiesa a favore di fanciulle in pericolo di essere indotte dal bisogno alla prostituzione, sia a quanto egli scrisse nelle pagine dedicate nel trattato della *Carità cristiana* alle fanciulle pericolanti. Questa persistente presenza della questione femminile nell'opera e negli scritti per Giorgio Falco dimostra una particolare sensibilità per quel mondo:

«In alto e in basso, nel pubblico e nel privato, egli ha conosciuto tutte le virtù e tutti i travimenti. Verso il suo prossimo l'ha spinto il comandamento divino e, ad un tempo, un innato interesse umano di carità [...] Donde quel grido che gli rompe così sovente dal cuore perché si salvino i piccoli, le fanciulle soprattutto destinate prima alla mendicizia, poi alla vergogna.»<sup>43</sup>

Ma il tema della salvezza così fortemente sentito da Muratori era l'aspetto spirituale di una piaga sociale sempre più diffusa, quale quella della prostituzione. La biografia di Gian Francesco Soli Muratori, apologetica, ma minuziosa e precisa nelle notizie, descrive la difficile situazione sociale che lo zio trovò nella parrocchia di Santa Maria della Pomposa al suo arrivo: «molti poveri», «non poche donne di partito», dal momento che si trattava di «contrade destinate ad albergare sì fatta genia di femmi-

<sup>41</sup> *Ivi*, III, pp. 335-336.

<sup>42</sup> *Ivi*, III, p. 337. Cfr. G. ZARRI, *Monasteri femminili e città nei secoli XV-XVIII*, in G. CHITTOLINI - G. MICCOLI (a cura di), *Storia d'Italia. Annali*. 9, Torino, 1986, pp. 362-429.

<sup>43</sup> G. FALCO, *Il pensiero civile di L. A. Muratori*, in *Lodovico Antonio Muratori nel centenario della morte*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 1950, n. 20, pp. 12-19; qui cito da p. 18.

ne»<sup>44</sup>. Da un censimento della stessa parrocchia risalente all'anno 1700 in cui i residenti erano 1462, le «donne di malavita» ufficialmente registrate risultano essere più del 4% (4,3%) della popolazione femminile in età di comunione<sup>45</sup>. Numero probabilmente aumentato dopo venti anni, se Soli fa riferimento a 2500 anime. Che il meretricio fosse una delle strade più praticate nelle città capitali, in quelle dove alloggiavano truppe, dove il traffico commerciale e manifatturiero era soggetto a crisi periodiche, è risaputo. Jean Pierre Gutton ne ha parlato per Lione riferendosi sia al Seicento che al Settecento, concludendo per l'impossibilità di calcolare l'ampiezza del fenomeno, data la difficoltà di misurare la prostituzione praticata occasionalmente<sup>46</sup>. A Firenze già durante il XVII secolo la prostituzione era stata in costante aumento, nonostante le misure restrittive, ed è del tutto plausibile che continuasse nella stessa misura, fino a quando Pietro Leopoldo credette di risolvere il problema proibendola del tutto<sup>47</sup>. Per Modena a questo proposito, oltre a ciò che riferisce Soli, si può menzionare che fra le relazioni scritte da Ludovico Ricci, nella sua qualità di funzionario governativo, su assistenza e ordine pubblico, risalenti comunque ad epoca successiva (1788-1796), ne esistono significativamente due intorno agli argomenti su cui più richiamò l'attenzione Muratori, l'infanzia abbandonata e il meretricio<sup>48</sup>. È sempre Soli a informarci che viceversa, conformemente a quanto poi sostenne nella *Carità cristiana*, egli ritenne di dovere adottare sistemi repressivi con le «incorreggibili», anche se essendo quello il loro quartiere «gli convenne tollerarle», e usò ancora la repressione per evitare che i balli pubblici divenissero luogo di adescamento e di avvio allo sfruttamento della prostituzione. Non mancò tuttavia di «donare anche qualche somma di denaro a quelle della sua parrocchia che si querelavano con lui di aver fatto loro perdere quel miserabile guadagno.»<sup>49</sup>

Anche nel trattato *Della Carità cristiana* c'è molta attenzione per le fanciulle in pericolo. In nome delle prescrizioni scritturali, che impongono-

<sup>44</sup> G. F. SOLI MURATORI, *Vita*, cit., pp. 44-45.

<sup>45</sup> G. PISTONI, *La partecipazione del Muratori alla vita della Chiesa Modenese*, in L. A. MURATORI e la cultura contemporanea, cit., pp. 225-239, in particolare p. 229.

<sup>46</sup> J. P. GUTTON, *La société et les pauvres. L'exemple de la généralité de Lyon, 1534-1789*, Paris, 1971, pp. 101-105.

<sup>47</sup> S. COHEN, *The Evolution of Women's Asylums since 1500*, New York-Oxford, 1992, pp. 50-53.

<sup>48</sup> G. GIARRIZZO - G. TORCELLAN - F. VENTURI (a cura di), *Illuministi Italiani. Tomo VII. Riformatori delle Antiche Repubbliche...*, Milano-Napoli, 1965, p. 488.

<sup>49</sup> G. SOLI MURATORI, *Vita*, cit., p. 45.

no la protezione dei deboli e del principio di moderazione, che permette di vedere nell'eccesso di povertà non già una condizione più adatta a meritare la salvezza eterna, bensì una condizione di disordine che ne allontana, ritiene compito della Compagnia rimuovere tale disordine, vera minaccia dell'onestà di tante giovani ragazze:

«Degne perciò di compatimento e d'aiuto debbono comparire tante e tante meschine fanciulle che, non per loro colpa, ma per le umane vicende si trovano tutto di esposte alle batterie degli impudichi e prive dei mezzi per maritarsi e conseguentemente in continuo pericolo di perdere ancora le due gemme che sole restano loro in mezzo alla povertà, cioè l'onestà e l'anima. A questo bisogno e a rimuovere i disordini che gli tengono dietro s'ha da accingere la Compagnia della carità.»<sup>50</sup>

Una volta stabilito questo principio, si tratta di vedere come si debba procedere in tale direzione e Muratori ha idee precise anche in questo. Introducendo un interessante elemento di novità fra i compiti tradizionali, egli assegna un ruolo principale alle dame che prestando la loro collaborazione ai parroci si prenderanno cura delle fanciulle in pericolo.

«Anche le dame ed altre donne nobili possono e debbono avere il lor luogo e le loro incumbenze nella suddetta pia raunanza, sarà ben fatto l'appoggiare al zelo di queste la cura di povere fanciulle, affinché passando elle d'intelligenza coi parrochi, vadano vegliando alla lor difesa e ove riconoscano maggiore la necessità ovvero il pericolo, si pensi per gloria di Dio al soccorso delle infelici.»<sup>51</sup>

Sono infatti esclusi i genitori che l'esperienza indica come inaffidabili: «Dovrebbero i genitori e i parenti servir loro di guardia; ma converrà talora tenere gli occhi aperti sopra questa medesima guardia»<sup>52</sup>. E rivolgendosi al principe, la crudezza della realtà, che ben conosce, non sa suggerirgli altro, per una politica dei buoni costumi, che

«sterminar con rigore non solo i ruffiani e le ruffiane, meritando aspro trattamento chi seduce l'anime innocenti e mantiene scuola d'iniquità. Sarebbe bene anche talvolta qualche esempio di pubblica severità contra di quelle inique madri che mettono a malaffare le proprie figlie.»<sup>53</sup>

Come per le altre forme di assistenza raccomandate nel trattato, anche in questo caso non può mancare il paragone con i paesi stranieri e con il passato. Le forme di assistenza e di prevenzione più diffuse altrove sono

<sup>50</sup> L. A. MURATORI, *Della carità*, cit., p. 356.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> L. A. MURATORI, *Della pubblica felicità*, cit., pp. 197-198.

i conservatori e in loro mancanza il collocamento «in servizio di case oneste, oppure di maritarle». Ma, aggiunge, in Italia da tanto tempo esistono i sussidi dotali per permettere, a chi lo desiderasse, matrimoni onesti. Si tratta di opera «lodevolissima di misericordia». Nonostante ciò Muratori raccomanda anche in questo caso di vigilare, e non si tratta solo di quella generale attenzione che richiede l'amministrazione dei beni devoluti ai Luoghi Pii, che fu oggetto poi di un apposito capitolo del trattato *Della pubblica felicità*. Quel che preme in questa occasione a Muratori è mettere in guardia dal cattivo uso che di tali sussidi si fa. Con insistenza si sofferma infatti a denunciare quanto sia in molti casi disattesa la volontà dei testatori, cosicché molte doti prescritte a scopo matrimoniale vengono invece elargite per monacazione. Ciò non deve essere ritenuto lecito neanche di fronte al principio canonico della superiorità dello stato monacale rispetto a quello coniugale. Spiega infatti che non solo ci si allontana dalla volontà dei testatori ma, data l'esosità delle spese per la monacazione, una sola fanciulla finisce in tal modo per assorbire una somma che potrebbe essere di vantaggio a più fanciulle insieme destinate al matrimonio.

«Oltre di che non par molto convenevole che una fanciulla per entrare in un chiostro, ove si richieggono tante e tante spese, occupi ella sola tutti quei sussidi che da soli sarebbero bastati a maritare molte povere donzelle e che una sola vada a vivere co' suoi comodi con danno di tant'altre, che restano defraudate delle loro speranze. Finalmente per lo più non è già necessario che quella tal povera fanciulla si faccia monaca; ma è bensì necessario il levar dai pericoli tante oneste fanciulle le quali trovandosi per lor povertà impotenti a monacarsi, possono almeno facilmente sottrarsi ai precipizi col mezzo del matrimonio.»<sup>54</sup>

È un discorso esplicito che, insieme al motivo religioso della salvezza delle anime dal peccato, tocca altri due argomenti cari al Muratori che compaiono anche altrove, e fra l'altro nelle *Dissertazioni*. Si tratta di quello della ingiustizia della disuguaglianza, che è compito dell'amore caritativo correggere e di quello dell'abuso delle monacazioni compiute nello sfarzo e soprattutto per pura convenienza, senza vocazione alcuna.

Sembra tuttavia molto significativo, al fine di interpretare a pieno ciò che Muratori pensava del modo migliore per aiutare le fanciulle in difficoltà, il fatto che la sua Compagnia di Carità non distribuisse elemosine dotali. I capitoli della Compagnia stesi nel febbraio del 1720 prescrivono una cura particolare per le fanciulle in pericolo da affidarsi, come prevede il trattato, alle cure delle «Dame Caritative descritte nella Compagnia»<sup>55</sup>.

<sup>54</sup> L. A. MURATORI, *Della carità*, cit., p. 357.

<sup>55</sup> L. A. MURATORI, *Trattato della carità*, cit., p. 803.

Più tardi, nel maggio del 1726, gli aggiornamenti degli stessi capitoli sono espliciti e recitano: «Non si potrà per qualsivoglia titolo assegnare limosina a qualsivoglia persona a fine di maritarsi o monacarsi, quando la Compagnia non fosse a ciò tenuta per qualc'obbligo a lei imposto da qualche pio Donatore». Il motivo a questa proibizione, spiega, è l'abbondanza di elemosine dotali distribuite da altre Opere Pie cittadine<sup>56</sup>. Invero la questione è diversa. Muratori sa bene che le elemosine dotali non risolvono veramente i problemi della condizione femminile, della sua marginalità morale, conseguenza di quella giuridica. È pur vero tuttavia che esiste una lunga tradizione, nata negli ultimi secoli del medioevo a questo riguardo, che non può essere cancellata o dimenticata senza produrre sconcerto nell'intero settore dei lasciti testamentari, nell'amministrazione dei Luoghi Pii, nella società dei più poveri e dei meno poveri, che questi sussidi sono abituati a ricevere. Non è un caso che lo stesso Ludovico Ricci, tanto più intransigente di Muratori nei confronti del parassitismo prodotto dall'assistenza, dovendo proprio per Modena provvedere a selezionare le categorie di poveri meritevoli, pur ammettendo la scarsa utilità dei sussidi dotali e il loro ridotto uso, non pensi a cancellarli per evidenti motivi di opportunità.<sup>57</sup>

La soluzione vera in cui più crede il parroco di Santa Maria della Pomposa è quella dell'educazione, che va impartita indifferentemente ai fanciulli come alle fanciulle. Solo attraverso essa, giungendo alla conoscenza di un mestiere e alla capacità di svolgere un lavoro utile, si conquista un sapere morale che, allontanando il peccato, forma operatori attivi per una società più giusta e più felice. A fondamento dell'educazione sta la carità spirituale, che provvede anch'essa ad accrescere la «pubblica felicità», attraverso la trasmissione della cultura. Occorrono in ogni società individui esperti a tale scopo.

«E ciò specialmente è caro all'Altissimo in riguardo dei poverelli, troppo a lui premendo non solamente che non siano oppressi dalla violenza de' potenti, né lasciati in preda all'altrui ingiustizia; ma che vengano protetti, sovvenuti e ricreati in ogni loro necessità. Di tutto questo non istarò a portarne qui ragione alcuna, perché ognuno abbastanza intende per sé stesso, essere intenzione di Dio, Fondatore e Padrone della Repubbliche e dei Regni, che i Popoli anche in terra siano regolati da un santo, giusto ed amorevol governo: al quale fine appunto egli ha dato moltissime leggi con obbligare alle medesime tanto i principi quanto i sudditi. Ora manifesta cosa è che mirabilmente possono influire, ed influiscono al buon governo civile de' popoli le buone lettere e il saggio uso delle arti e delle

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 810.

<sup>57</sup> L. RICCI, *Riforma degli Istituti Pii della città di Modena*, Milano, 1805, p. 196.

scienze. Adunque chi ad ottenere questo buon fine indirizza le sue fatiche, assumendo per amor di Dio il peso delle pubbliche scuole, o avendo, benché sia pagato, principalmente di mira di far bene al prossimo per onore e gloria di Dio, questi esercita la santa virtù della Carità.»<sup>58</sup>

Il rapporto fra società civile e società religiosa non potrebbe essere più convergente. Molti anni più tardi nel trattato *Della Pubblica felicità* tornava a raccomandare la diffusione della cultura attraverso collegi, seminari e conservatori per la gioventù «tanto nobile che civile e plebea dell'uno e dell'altro sesso». E dopo essersi diffuso sui vantaggi che ne avrebbero tratto le classi elevate, aggiungeva: «Gl'ignobili poi anch'essi allevati negli esercizi della pietà e in qualche onesto mestiere, passato il golfo tempestoso dell'età giovanile, gran fondamento portano seco di riuscire col tempo utili cittadini.»<sup>59</sup>

Il disegno di Muratori è articolato e mira ad affidare alla Compagnia di Carità un'azione di supplenza in particolar modo per i figli dei questuanti che, «allevati senza imparare mestiere alcuno», si procurano il necessario andando «birbantando» e mentre i maschi finiscono sulle galere e sul patibolo,

«similmente le povere fanciullette messe alla scuola del limosinare e vagare, perdendo di buon ora non solamente l'amore della fatica, ma anche le difese del rossore e della modestia ed esposte a tutte le lezioni della malvagità, difficilmente poi sanno astenersi da ogni precipizio più grave.»<sup>60</sup>

È un quadro a tinte scure quello che Muratori qui dipinge ma, conoscendone l'equilibrio di giudizio, sarebbe errato ritenerlo esagerato. Si tratta di intervenire per contenere il vagabondaggio dei fanciulli e degli adolescenti, tutt'altro che domato, rispetto ai secoli precedenti<sup>61</sup>. D'altra parte deve ammettere francamente che i conservatori, pur presentando il vantaggio di eliminare o ridurre i questuanti, non hanno fornito soluzioni convincenti, «quest'albero maestoso non suol rendere frutti proporzionati all'idea e alla speranza che se ne formava a tutta prima.»<sup>62</sup>

Allora ecco la funzione della Compagnia di Carità che assolverà il compito impegnativo di aiutare le famiglie povere ad educare i propri figli. Sarà la Compagnia con le sovvenzioni provviste dai ricchi a pagare

<sup>58</sup> L. A. MURATORI, *Della carità*, cit., pp. 209-210.

<sup>59</sup> L. A. MURATORI, *Della pubblica felicità*, cit., p. 30.

<sup>60</sup> L. A. MURATORI, *Della carità*, cit., p. 311.

<sup>61</sup> D. JULIA, *1650-1800: L'infanzia fra assolutismo e secolo dei lumi*, in E. BECCHI - D. JULIA (a cura di), *Storia dell'infanzia. 2. Dal Settecento a oggi*, Roma-Bari, 1996, pp. 4-10.

<sup>62</sup> L. A. MURATORI, *Della carità*, cit., p. 331.

maestre per le fanciulle bisognose e, sollevando le madri della loro cura, le porrà in grado di dedicarsi a loro volta al lavoro e contribuire così a migliorare il bilancio familiare. Altra soluzione potrà essere quella di provvedere ai bisogni delle famiglie fornendo pasti che, evitando la necessità della questua, permetteranno ai fanciulli di rimanere presso i propri genitori, imparando al tempo stesso un'arte. C'è più che un accenno insomma ad una redistribuzione della ricchezza, per un contenimento della disegualianza che renderà possibile allontanare dalla povertà corruttrice le fanciulle per avviarle, grazie all'apprendimento di un lavoro e ad una solida educazione morale, verso una ristrettezza tollerabile<sup>63</sup>. È questa una garbata, ma precisa presa di distanza dall'educazione impartita dai conservatori. In alternativa viene proposta invece la possibilità di una miglior custodia presso le famiglie, ritenute per la naturalità del loro ruolo più adatte. Si tratta allora, da parte della Compagnia della Carità, espressione religiosa dell'assistenza pubblica, di provvedere ad educare i genitori a compiere i loro doveri naturali e istituzionali, sostenendoli moralmente e finanziariamente. Non è detto a quale arte o scuola le fanciulle debbano accostarsi, né si dice a quale lavoro le donne più opportunamente debbano dedicarsi, ma non riteniamo si esca dalla più diffusa consuetudine e dalle esigenze del mercato. Come si è visto infatti, c'è un cenno al servizio presso famiglie affidabili, come si fa in altri paesi, ma proprio l'insistenza sull'apprendimento di un'arte lascia intendere la preferenza per un'attività femminile più qualificata e dignitosa. È a questo proposito più che giustificato un riferimento a quanto lo stesso Muratori scrisse più tardi, in un'opera per tanti aspetti legata alla *Carità cristiana*, dove si offre una soluzione esemplare del problema della povertà. Intendo riferirmi all'opera del *Cristianesimo felice nelle missioni de' Padri della Compagnia di Gesù nel Paraguai* (Venezia, 1743), che prende in considerazione le esperienze dei gesuiti<sup>64</sup>. Ne parla come una sorta di «piccole repubbliche [...] dove mirabilmente son regolate tutte le faccende, sì spirituali che temporali della giornata e provveduto al mantenimento di ognuno», dove le tessitrici e l'utilità del loro lavoro ben organizzato viene ricordato con rilievo:

«Qui si fabbricano di mano in mano le cose necessarie per la gente. La principale è quella dei tessitori, i quali lavorano continuamente la tela per vestire il po-

<sup>63</sup> Ivi, pp. 359-360. Sull'educazione femminile al lavoro, cfr. O. HUFTON, *Donne, lavoro e famiglie*, in A. FARGE - N. ZEMON DAVIS (a cura di), *Storia delle donne in Occidente. Dal Rinascimento all'età moderna*, Roma-Bari, 1991, pp. 22-28.

<sup>64</sup> Cfr. L. A. MURATORI, *Opere*, I, p. 966. Forti ritrova nel quadro descritto delle missioni gesuitiche in Paraguay un esempio piuttosto che un modello.



polo. A questo fine si distribuisce ogni settimana alle donne e alle fanciulle una determinata quantità di bambagia e tutte con lo stesso ordine il sabato riportano tanto filo di cui i tessitori formano tante braccia di tela.»<sup>65</sup>

Alle donne viene assegnato dunque il compito di una produzione fra le più importanti per il vantaggio della comunità; si tratta di lavoro subordinato ma essenziale di cui quella società, come qualunque altra dove sia mantenuta «una certa tal quale uguaglianza», non potrebbe privarsi. Allora, sembra suggerire Muratori, si offra al mondo femminile un'occasione di riscatto e di alternativa alla viltà dei compiti cui la disuguaglianza di sesso e di beni costringe.

A questa ricomposizione sociale per il recupero alla vita civile e religiosa delle più giovani si accompagna tuttavia un pessimismo totale e una condanna senza alternative delle donne corrotte dal vizio. Si tratta di un argomento riproposto negli stessi termini anche nella *Pubblica Felicità*<sup>66</sup>. Non vale spendere per mantenere in case di correzione donne non più giovani corrotte dal vizio, ormai irrecuperabili. Un profondo scetticismo, accompagnato forse dall'antica quanto tradizionale misoginia ancora ben radicata nella cultura dell'epoca, suggerisce al Muratori di escludere queste donne dal beneficio dell'amore caritativo. La loro conversione è da ritenersi del tutto insincera, sostiene, a spingervela è soltanto il desiderio di non faticare che, ben più della concupiscenza, le ha portate sulla strada del vizio<sup>67</sup>. Ci troviamo di fronte ad un difetto di genere che tempi di crescenti esigenze di produttività sembrano particolarmente adatti a suggerire: la donna viene ritenuta moralmente irrecuperabile, non per essere naturalmente portata alla lussuria scomposta, ma per la naturale indolenza. Del resto, chiarisce, c'è una gerarchia degli oggetti a cui la carità va rivolta e in questa gerarchia le donne oneste precedono quelle disoneste<sup>68</sup>. Pur dovendosi tenere a mente che, lo aveva detto prima, non è bene indagare troppo sul merito di chi chiede di essere aiutato.

Se tale era il quadro più scabroso e difficile che la carità cristiana gli imponeva di risolvere, non si deve tacere della ricchezza di altri interventi di non poco peso, nella sua attività di parroco, volti a diffondere principi morali e comportamentali proprio per una più sana vita familiare. Anche in tal caso il suo interesse risulta rivolto, prima ancora che alle giovani generazioni, ai genitori e particolarmente alle madri, affinché divengano

<sup>65</sup> *Ivi*, pp. 990-991.

<sup>66</sup> L. A. MURATORI, *Della pubblica felicità*, cit., p. 325.

<sup>67</sup> L. A. MURATORI, *Della carità*, cit., p. 358.

<sup>68</sup> *Ivi*, p. 359.

consapevoli dei loro doveri e della loro funzione. A loro si rivolge per la cura spirituale delle figlie, fin dai primi anni della sua missione pastorale, alla ricerca di un equilibrio che accordi la precettistica e la libertà spirituale: «Procurate dunque amorevolmente che le vostre figliuole si confessino e spesso, ma con lasciar loro l'elezione d'un confessore saggio e dabene, che nulla vi perderete voi, e quelle potran profittare della loro libertà»<sup>69</sup>. Ma oltre ai consigli che investono scelte di vita spirituale non possono mancare, ancora una volta, i riferimenti più concreti al mondo sociale, i cui comportamenti sono spesso da correggere. Con pochi tratti, rivolgendosi ai genitori di ambo i sessi per un *Esame sopra l'elezione dello stato*, delinea le mancanze proprie della famiglia media nella società del suo tempo e interviene per correggere e suggerire.

«Per le figliuole ordinariamente stentano a collocarle, perché malvolentieri s'inducano a mettere fuori di casa, non già le figliuole, ma la dote loro dovuta. Pe' figli poscia temono di vedersi venire in casa una nuova padrona. Pensiamo ai motivi giustissimi di dar loro stato di buonora. Cioè per levarli presto dalle occasioni dei peccati e prima che rompano la briglia. Oltre a ciò si affezionano essi più alla lor compagnia ed han più tempo di allevare i lor figliuoli.»<sup>70</sup>

E aggiunge, con una certa malizia, una scelta dei genitori compiuta al tempo giusto, può evitare che i giovani sfuggano al loro controllo. Ma deve essere la moderazione a prevalere e sulle libere scelte dei figli: sono i sacri testi a pronunciarsi in merito.

«Quanti purtroppo sono i genitori che non danno libertà ai figli di scegliere il loro stato, come raccomanda I, Cor. 7, 17. "Questo alla casa, quello alla chiesa, questa al monastero e fors'anche tutte al monastero". Non sono statue da collocarne una su quel tavolino, l'altra su quell'armadio al modo vostro.»<sup>71</sup>

Ci troviamo insomma di fronte ad un pensiero e ad un'attività intellettuale di grande compattezza e omogeneità, che con continuità e coerenza col passare degli anni manifesta attraverso i più diversi filoni di applicazione la centralità del proprio interesse per il rinnovamento religioso e civile della società, con l'attenzione volta in primo luogo ad abbattere le diseguaglianze fra i suoi componenti. Che la ricerca di giustizia come superamento dell'egoismo e risposta ai bisogni dei più deboli fosse l'impegno più alto di questo dottissimo e instancabile uomo di chiesa lo indica non

<sup>69</sup> L. A. MURATORI, *Esercizi spirituali secondo il metodo del p. Segneri iuniore*, in *Opere*, cit., I, p. 362.

<sup>70</sup> *Ibidem*.

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 363.

solo la sua attiva militanza e la sua opera di ricerca, ma persino il ricordo che a Modena rimase di lui dopo la morte, quando l'elogio scritto per l'occasione e premesso proprio alle *Dissertazioni*, tanto ricche di sapere storico, ne esaltava «le cristiane virtù morali», che «superavano la di lui vastissima erudizione», sicché erano soprattutto i poveri, fra tutti gli ordini di persone, a rimpiangerlo di più.<sup>72</sup>

La modernità di questo pensiero ha molteplici aspetti più o meno evidenti e fra questi il primo da richiamare è, riguardo all'argomento qui trattato, senza dubbio l'aver cercato nella storia i documenti per rendere meglio giustificato un piano di riorganizzazione della società che vedesse risolto il problema delle disuguaglianze. L'erudizione storica, la storiografia, che fino ad allora era stata usata esclusivamente al servizio dei diritti dei papi, dei re, degli imperatori, dei signori insomma, adesso veniva applicata per difendere i diritti dei più deboli, poveri, esposti, donne in difficoltà e si popolava in tal modo dei più diversi soggetti, che lo stesso concetto di moderno richiama. Moderno dunque è innanzi tutto il metodo di studiare, di fare proposte, di operare per la società. Studi specifici sono dedicati a soggetti misconosciuti, emarginati, ma per i quali si programma un ruolo dignitoso. Sono considerati di valore secondario i conservatori, dove la repressione prevale sull'educazione e la complessità dei soggetti scavalca il rispetto del singolo. Alle doti di carità per le fanciulle bisognose, che abitano a comportamenti passivi, viene preferito l'apprendimento di mestieri capaci di inserirle nel mondo del lavoro, il cui valore anche per il mondo femminile è fuori discussione. Le dame della compagnia non limitano la loro opera alla preghiera comune o alle veglie funebri – anzi la compagnia di carità, voluta da Muratori, non svolge tali compiti, perché essa è dedita esclusivamente ad opere per i vivi. Alle dame è affidato un compito di carità sociale per le famiglie. È alle famiglie infatti che soprattutto guarda Muratori, quale riferimento di una società ordinata paternalisticamente, che rispetti al possibile la dignità degli aderenti, senza essere repressiva.

<sup>72</sup> L. A. MURATORI, *Dissertazioni*, cit., I, p. iii.



SAMUELE GIOMBI

PROCESSI DI DISCIPLINAMENTO LINGUISTICO  
NELLA PRIMA ETÀ MODERNA:  
TEORIE SULLA RETORICA SACRA  
FRA XVI E XVII SECOLO\*

1. Noto è l'impatto del fenomeno della predicazione su certi assetti politici e su talune dinamiche della società di età moderna, dal momento che la storiografia vi ha anche recentemente dedicato notevole attenzione: che si tratti di un tipo di predicazione profetico apocalittica svolta da romiti itineranti fra tardo Quattrocento o primo Cinquecento, come pure della predicazione "controriformistica" di età tridentina e post-tridentina<sup>1</sup>. Ben studiato risulta altresì in quest'ultimo ambito il ruolo esercitato dalla predicazione nel quadro della cosiddetta «religione cittadina.»<sup>2</sup>

\* Questo testo nasce come sviluppo di una relazione svolta nel corso del 1994 (presso il dipartimento di Discipline storiche dell'Università di Bologna) nell'ambito del gruppo di ricerca coordinato da Paolo Prodi su *Norme religiose, norme morali e norme giuridiche: modelli di comportamento e controllo sociale nella prima età moderna*. Faccio inoltre ampio riferimento ad alcune delle linee portanti già sviluppate nel mio contributo *Livelli di cultura nella trattatistica sulla predicazione e l'eloquenza sacra nel XVI secolo*, presentato nell'ambito del Convegno internazionale *Cultura d'élite e cultura popolare nell'arco alpino tra '500 e '600* (a cura della cattedra di Lingua e letteratura italiana del Politecnico federale di Zurigo, Ascona, 24 settembre-1 ottobre) i cui atti sono stati da poco pubblicati a cura di O. Besomi - C. Caruso (Basel-Boston-Berlin, 1995).

<sup>1</sup> Senza render conto della vasta bibliografia al riguardo, si fa riferimento al recente contributo di R. RUSCONI, *Predicatori e predicazione (secoli IX-XVIII)*, in *Storia d'Italia. Annali 4. Intellettuali e potere*, Torino, 1981, pp. 949-1035, arricchito, per quanto riguarda il particolare ruolo svolto dagli ordini religiosi, dal successivo saggio dello stesso autore su *Gli ordini religiosi maschili dalla controriforma alle soppressioni settecentesche. Cultura, predicazione, missioni*, in M. ROSA (a cura di), *Clero e società nell'Italia moderna*, Bari, 1992, pp. 208-274. Vanno infine segnalati gli atti del X convegno di studio dell'Associazione italiana dei professori di storia della chiesa (Napoli, 6-9 settembre 1994) su *La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento tra Cinque e Settecento*, Roma, 1996.

<sup>2</sup> Sottolinea l'importanza dei cicli di predicazione per la religione cittadina R. RUSCONI, *Confraternite, compagnie e devozioni*, in *Storia d'Italia. Annali 9. La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, Torino, 1986, pp. 471 sgg. Cfr. inoltre L. DONVITO, *La "religione cittadina" e le nuove prospettive sul Cinquecento religioso italiano*, in "Rivista di Storia e Letteratura Religiosa", XIX (1983), pp. 430 sgg. e G. ZARRI, *Aspetti dello*

Questo contributo non intende pertanto soffermarsi su simili problematiche. Vorrebbe invece affrontare aspetti di tipo prevalentemente linguistico, cercando di verificare, entro il più ampio processo di controllo sociale esercitato dalla politica ecclesiastica cinquecentesca, la presenza di un tentativo di “disciplinamento” della lingua; di tale tentativo la normativa e la trattatistica sulla predicazione appaiono parte essenziale.<sup>3</sup>

Si tratta di una forma testuale il cui notevole interesse è costituito anche dal suo presentarsi come sintesi di espressione letteraria e propaganda religiosa assieme. Tanto che la scelta di privilegiare questi testi di carattere precettistico-normativo si giustifica anche in virtù della particolare possibilità che essi offrono di sperimentare un tipo di indagine interdisciplinare, fra storia religiosa e storia letteraria.

I testi presi in esame sono soprattutto di area italiana (prevalentemente emiliana, lombarda e veneta) e di area spagnola, cui sto lavorando nell’ambito di un più ampio progetto di ricerca intorno alla trattatistica italiana sull’eloquenza sacra fra Cinquecento e Seicento.

## 2. *Fra latino e volgare*

Per tutto il Medioevo è attestato e teorizzato lo svolgimento di prediche sia in latino, sia in volgare, sia in lingua mista, nel tentativo di adeguarsi alla materia ed allo specifico pubblico – clericale o laicale, colto o popolare – cui ci si rivolge<sup>4</sup>. Resta in ogni caso acquisito, all’interno di queste fluttuazioni e fluidità, il progressivo affermarsi del volgare come lingua della predicazione fra basso Medioevo e prima età moderna.

*sviluppo degli ordini religiosi in Italia tra Quattro e Cinquecento*, in P. PRODI - P. JOHANEK (a cura di), *Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma*, Bologna, 1984, p. 248.

<sup>3</sup> Si fa ricorso al termine di “disciplinamento” nell’accezione della recente storiografia tedesca e su cui è puntualmente tornato P. PRODI, *Controriforma e/o Riforma cattolica: superamento di vecchi dilemmi nei nuovi panorami storiografici*, in “*Römische Historische Mitteilungen*”, XXXI (1989), pp. 234-236. Un ulteriore aggiornamento della problematizzazione e delle categorie interpretative in P. PRODI (a cura di), *Disciplina dell’anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bologna, 1994.

<sup>4</sup> Illuminanti per la descrizione rapida di un lungo percorso le prime pagine del libro di V. COLETTI, *Parole dal pulpito. Chiesa e movimenti religiosi tra latino e volgare*, Casale Monferrato, 1983. Per quanto riguarda la predicazione medievale, evitando la lunga bibliografia disponibile, valga il riferimento ad una delle opere importanti uscite più recentemente: *De l’homélie au sermon. Histoire de la prédication médiévale*. Actes du colloque international de Louvain-la-Neuve (9-11 juillet 1992). Édités par J. Hamesse et X. Hermand, Louvain-la-Neuve, 1993.

Le ragioni sono sicuramente molteplici, né qui interessa entrare nel merito di una loro valutazione. Basti richiamare come, senza dubbio, l'uso di una lingua chiaramente comprensibile si rendesse necessario per una comunicazione con il fedele che nella predica, a differenza di quanto accadeva per la Bibbia o la liturgia, si voleva diretta e non mediata.<sup>5</sup>

Inoltre per la stagione già del primo Cinquecento, ad una forte affermazione del volgare come lingua della predicazione contribuivano non solo motivi di strategia pastorale, ma anche ragioni più interne al modificarsi di un certo gusto estetico e di alcune dinamiche linguistico-letterarie. Si dà infatti in questa fase un percorso di riunificazione dei modelli di retorica sacra e profana, ove la retorica umanistica influisce sulla predicazione volgare e sulla sua precettistica e si realizza una sempre più stretta applicazione all'omiletica degli strumenti retorici, sino a rendere la predicazione contigua alla letteratura volgare coeva. Ad un simile processo di "letteraturizzazione" è attribuibile la prevalenza, in reazione alle divisioni scolastiche del *sermo modernus*, di un discorso unitario esemplato secondo i canoni del *sermo antiquus*, prevalentemente conforme ai dettami del genere epidittico, attento alle dimensioni soprattutto dell'*elocutio*<sup>6</sup>. Esempio può dirsi al riguardo una certa manualistica gesuitica sulla retorica, ben interpretata dal *De arte rhetorica libri tres ex Aristotele, Cicerone et Quintiliano deprompti* di Cipriano Soarez, con la sua insistenza sul ruolo prevalente dell'epidittico e dell'*elocutio*<sup>7</sup>. Dall'altro lato questa evoluzione rispondeva forse anche alla necessità di sottrarre alcuni aspetti spinosi al dibattito dottrinale e orientarli in direzione morale ed emotiva. Si tratta di un rovesciamento della tesi di Erasmo da Rotterdam il quale, nell'*Ecclesiastes*, aveva invece interpretato la tripartizione classica dei generi e

<sup>5</sup> Lucido e puntuale il quadro d'insieme delineato nel volume di C. MARAZZINI, *Il secondo Cinquecento e il Seicento*, nell'ambito della *Storia della lingua italiana*, Bologna, 1993, pp. 91-96. Su questo punto interviene con acume G. Pozzi, *L'italiano in chiesa*, in *Cultura d'élite e cultura popolare*, cit., pp. 303-344.

<sup>6</sup> La conquista, da parte della predicazione, di un posto ufficiale nella repubblica delle lettere trova inoltre la propria premessa in quel mutamento culturale che vede subentrare al clero secolarizzato di inizio secolo un mondo letterario in cui gli intellettuali laici giungono a vestire l'abito talare: cfr. C. DIONISOTTI, *La letteratura italiana nell'età del Concilio di Trento*, in *Geografia e storia della letteratura italiana*, Torino, 1984 (IV ed.), pp. 227 sgg. e poi G. POZZI, *Intorno alla predicazione del Panigarola*, in *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento*, Padova, 1960, p. 322.

<sup>7</sup> Di cui esce una prima edizione a Coimbra nel 1562 ed una seconda a Venezia nel 1565: cfr. A. BATTISTINI, *I manuali di retorica dei gesuiti*, in G. P. BRIZZI (a cura di), *La «Ratio Studiorum». Modelli culturali e pratiche educative dei Gesuiti in Italia tra Cinque e Seicento*, Roma, 1981, pp. 84-91, 113-115.

delle funzioni retoriche e l'aveva declinata secondo la specificità della predicazione cristiana, impegnando prevalentemente il predicatore sul versante del *docere* e del genere deliberativo.<sup>8</sup>

Non si vuole con ciò negare la permanenza di continuità con la distinzione di età comunale fra latino-volgare in base ai livelli di cultura dei destinatari. Se infatti l'uso del volgare come lingua della predicazione nel secondo Cinquecento è ormai affermato, tuttavia una qualche eco della bipartizione medievale riemerge. Nel momento in cui, ad esempio, nel 1578 Gabriele Paleotti si difende dal rimprovero mossogli da Carlo Borromeo per aver ancora usato il latino in certe prediche, la replica del vescovo di Bologna affianca ancora dunque latino e volgare in un programma pastorale dettagliato «secondo le capacità degli ascoltanti» e le circostanze; e alla lingua classica è ancora riconosciuta una supremazia per discorsi di «studio» e «intelligenza», tanto che, quando si spiegano le «cose difficili e alte», queste ultime vengono escluse dall'oratoria volgare ed esigono il ricorso al latino.<sup>9</sup>

### 3. *Quale volgare?*

Tuttavia, nonostante questi ritorni ed incertezze, l'antica distinzione latino-volgare sembra ormai passare entro lo stesso volgare; è al suo interno che vengono identificati registri linguistici diversi e differenti destinazioni, sino ad aprire una vera e propria «questione della lingua» anche nella Chiesa.

Una posizione chiara è certamente quella di un Panigarola o di un Musso, elaborata in evidente dipendenza rispetto alle contemporanee opzioni linguistiche bembiane<sup>10</sup>. La loro predica “letteraturizzata” assume una collocazione certamente alta, puntando ad un volgare di livello e con ambizioni interregionali<sup>11</sup>. Aderendo infatti ai principi fiorentinisti di Pie-

<sup>8</sup> Su questo tardo trattato teorico erasmiano sulla predicazione, *Ecclesiastes seu de ratione concionandi* (1535), cfr. J. W. O'MALLEY, *Erasmus and the history of sacred rhetoric*, in “Erasmus of Rotterdam Society Yearbook”, V (1985), pp. 1-29.

<sup>9</sup> Cfr. *Avvertimenti d'alcune cose che si desidera siano ricordate al popolo secondo l'occorrenza dalli Reverendi Padri predicatori*, pubblicate nel 1569, ampiamente analizzate in P. PRODI, *Il cardinale Gabriele Paleotti (1522-1597)*, Roma, 1967, II, pp. 78 sgg.

<sup>10</sup> Secondo quanto sostiene V. COLETTI, *Parole dal pulpito*, cit., p. 222, ripreso da C. MARAZZINI, *Il secondo Cinquecento e il Seicento*, cit., pp. 102-105. Sul Panigarola si veda anche la voce curata da J. Poulenc nel *Dictionnaire de Spiritualité*, XII/1, pp. 157-159.

<sup>11</sup> C. MARAZZINI, *Il secondo Cinquecento e il Seicento*, cit., p. 15, parla appunto di «adeguamento della predica ad un livello più alto di cultura», a proposito del Porcacchi, del Musso e del Panigarola.



tro Bembo, Ludovico Dolce, Trifone Gabriele, senza tuttavia trascurare la lezione del Varchi a favore di una attenzione maggiore verso il fiorentino vivo, *Il predicatore* (uscito postumo a Venezia nel 1609) di Francesco Panigarola identifica la lingua toscana come la più adatta al pulpito, tant'è che addirittura invita il predicatore a soggiornare a Firenze<sup>12</sup>. D'altra parte però l'ambizione a creare un linguaggio sovraregionale, nonché l'esigenza pastorale di rendersi comprensibile ad un pubblico più vasto, inducono a scoraggiare l'uso di forme strettamente locali e sceglierne piuttosto altre comprensibili anche oltre la Toscana<sup>13</sup>. Ed è giusto su questa nota che insistono altre tesi: come ad esempio quelle contenute nell'*Arte di predicar bene* del chierico regolare Paolo Aresi, più vicino alle soluzioni antitoscane e «italiane» di Gerolamo Muzio.<sup>14</sup>

Nella medesima prospettiva paiono situarsi altresì alcune note di Carlo Borromeo: segnatamente laddove, nelle *Instructiones praedicationis Verbi Dei* del 1573 (redatte nell'ambito del III Concilio provinciale milanese), il cardinale dimostra di rifiutare opzioni linguistiche troppo fortemente caratterizzate in senso locale. E nel caso del vescovo di Milano sembra ancora più determinante, rispetto agli interessi linguistici, la volontà pastorale di garantire alla sua parola una destinazione sempre più «popolare»: una destinazione che comunque – nel caso di Borromeo come in quello di un altro ecclesiastico vicino all'ambiente borromaico quale il vescovo di Verona Agostono Valier<sup>15</sup> – non autorizza affatto concessioni alla gergalità, bensì indica una via moderata, lontana tanto da espressioni raffinate e preziose quanto da frasi gergali e dialettali<sup>16</sup>. L'atteggiamento di fondo è lo stesso che, in tutt'altra situazione e contesto, induce un gesuita vicino al Lainez, il Juan Ramirez autore di un breve trattato *Para*

<sup>12</sup> Cfr. F. PANIGAROLA, *Il predicatore, ovvero parafrase, commento e discorsi intorno al libro Dell'elocutione di Demetrio Falereo*, Venezia, 1609, II, p. 35.

<sup>13</sup> Cfr. Ivi, p. 21. Per una dettagliata analisi del contenuto de *Il predicatore*, cfr. C. MARAZZINI, *Il predicatore sciacqua i panni in Arno. Questione della lingua ed eloquenza sacra nel Cinquecento*, in L. FORMIGARI - D. DI CESARE (a cura di), *Lingua, tradizione, rivelazione. Le chiese e la comunicazione sociale*, Casale Monferrato, 1989, pp. 17-18.

<sup>14</sup> Sull'antitoscanismo di Paolo Aresi discute ancora C. MARAZZINI, *Il secondo Cinquecento e il Seicento*, cit., pp. 110-111.

<sup>15</sup> Valier è autore di un *De rhetorica ecclesiastica* (1574). Su questo aspetto del testo del Valier, cfr. F. J. MCGINNESS, *Preaching Ideals and Practice in Counter Reformation Rome*, in "Sixteenth Century Journal", XI/2 (1980), p. 120. Si veda anche P. BAYLEY, *French Pulpit Oratory (1598-1650)*, Cambridge, 1980, pp. 47-49.

<sup>16</sup> Cfr. G. FARRIS, *L'arte della persuasione religiosa tra il popolo nelle Instructiones di S. Carlo Borromeo*, in *Cultura popolare e cultura dotta nel Seicento*. Atti del Convegno di Studio di Genova (23-25 novembre 1982), Milano, 1983, p. 211.

*istruir a predicadores nuevos* (1563), a richiamare l'uso di una elocuzione sì elegante ma non barbara, pura e contemporaneamente semplice<sup>17</sup>; oppure che suggerisce, nella predicazione filippina, l'abbandono di ogni ricercata affettazione ma anche di parole basse e dialettali<sup>18</sup>. Ma un po' tutta la trattatistica sulla predicazione e l'eloquenza sacra fra Cinque e Seicento<sup>19</sup> fornisce al riguardo indicazioni alquanto omogenee: dai richiami di Diego De Estella a rifuggire l'*infimum verborum convictum*<sup>20</sup>, agli inviti di Luis De Granada perché si evitino *verba trita et vulgaria*<sup>21</sup>. Non è arduo rinvenire in simili preoccupazioni il tentativo di mediare fra popolarità dell'espressione per fini pastorali e mantenimento di una dignità della sua levatura. Ad ulteriore conferma di un tale intenzione, si considerino ancora le pagine di un autore di scuola gesuitica: Ludovico Carbone. Nel suo *Divinus orator*, la cui *princeps* esce a Venezia nel 1595, egli presenta due coppie di termini in disposizione quasi oppositiva: il *barbarum dicendi genus* e l'*obscurum dicendi genus* vengono affiancati ai loro opposti positivi rispettivamente di *latinitas* e *perspicuitas*<sup>22</sup>. E le parole di Carbone danno l'impressione di essere in qualche modo echeggiate nelle raccomandazioni che al predicatore cristiano rivolge il gesuita spagnolo Francisco Borgia, stabilendo il rigetto di *verba sordida, rustica et barbara* e prescrivendo un *sermo castus*, via media fra gli estremi della ricercatezza affettata e dell'incuria:

<sup>17</sup> Cfr. M. SCADUTO, *L'epoca di Giacomo Lainez. Il governo (1556-1565)*, Roma, 1964, pp. 369-370.

<sup>18</sup> Cfr. C. MOUCHEL, *San Filippo Neri e i Cappuccini. Rettorica ed eloquenza dopo il Concilio di Trento*, in "L'Italia Francescana", LXIV/5(1984), pp. 495-496.

<sup>19</sup> Elenchi di questa numerosa serie di fonti trattatistiche sono disponibili grazie alle liste preparate ad opera di H. CAPLAN - H. KING: *Latin Tractates on Preaching: a Book List*, in "Harvard Theological Review", XLII (1949), pp. 185-206; *Italian Treatises on Preaching: a Book List*, in "Speech Monographs", XVI (1949), pp. 243-252; *French Tractates on Preaching: a Book List*, in "Quarterly Journal of Speech", XXXVI (1950), pp. 296-325; *Spanish Tractates on Preaching: a Book List*, in "Speech Monographs", XVII (1950), pp. 161-170. Si veda, per una interpretazione di tipo sintetico e generale, anche il saggio di C. DELCORNIO, *Forme della predicazione cattolica fra Cinque e Seicento*, in *Cultura d'élite e cultura popolare*, cit., pp. 275-302.

<sup>20</sup> R. P. FR. DIDACI Stellae Hispani Ordinis Regularis Observantiae, *De modo concionandi liber*, Coloniae, 1594, p. 655.

<sup>21</sup> R. P. FR. LUDOVICI GRANATENSIS Ordinis S. Dominici, *Ecclesiasticae rhetoricae sive de ratione concionandi libri sex*, Coloniae, 1594, pp. 73 sgg. In particolare sul De Granada, meritano una segnalazione gli studi di A. Huerga, fra cui *Fray Luis de Granada*, Madrid, 1988 e *Louis of Granada: Preacher and Writer*, in "Listening", XXVI (1991), pp. 211-219.

<sup>22</sup> Cfr. *Divinus orator vel de rhetorica divina libri septem*, Venetiis, 1595, pp. 331-336.

«Phrases dicendique modus et verba cavendum ne affectata adhibeantur et plus aequo conquisita; haec enim et dicentis animum exsiccant et audientis. Vitanda contra et verba sordida, rustica, et barbara et obsoleta. Sit itaque sermo castus.»<sup>23</sup>

È questa una linea di tendenza che richiama da vicino le insofferenze umanistiche di Pietro Bembo o Vittoria Colonna contro le tecniche del *sermo modernus* ed i moduli istrioneschi usati da molti predicatori. Vi è però molto di più e molto di nuovo. Infatti, il bando accordato a questo tipo di linguaggio basso e idiomatizzato è stato opportunamente collegato al programma “controriformistico” della chiesa tridentina. È stato infatti messo in luce come la scelta di un volgare limitato alla predicazione popolare ed escluso dagli argomenti «difficili ed alti» del discorso teologico risponde ad una precisa strategia controriformistica da parte della chiesa uscita dal concilio di Trento: una strategia mirante a trasformare la natura della predicazione da momento di franco e proficuo contatto con le masse popolari (quale sarebbe stata nella miglior tradizione vescovile italiana), a «via per aggregare, intorno alla parola del predicatore, il favore popolare in funzione di uno sfruttamento di ulteriori possibilità di consenso»; è lungo questa strada che il linguaggio,

«se pur si fa volgare, lo fa nelle forme più illustri e solenni dell’espressione letteraria [...] e la predica vede ridursi lo spessore problematico del discorso e si allontana sempre più dalla sua funzione primaria di luogo della promozione culturale per farsi pura arte della manipolazione verbale, discorso che non comunica ma commuove, conferma tautologicamente e retoricamente diventando parola spettacolo, gesto linguistico sontuoso.»<sup>24</sup>

Lungo questo percorso che Vittorio Coletti ha delineato rendendo perispicue le connessioni fra scelte linguistiche e dinamiche ecclesiastico-religiose, ben si comprende come la predicazione divenga «oratoria sacra» e sia chiamata – col Valier – a evitare ogni basso *convictum et eloquium verborum* ed invitata – col Panigarola – a scegliere i vocaboli «delle prose nobili». Tuttavia, l’equiparazione che Coletti sembra stabilire fra questa teorica sull’eloquenza sacra e alcune concrete applicazioni dell’Orchi (che egli soprattutto usa come esemplificazione del proprio modello) pare talvolta eccessiva nella sua pretesa di generalizzazione; ché anzi è diffusa in queste fonti trattatistiche e normative sulla predicazione la diffidenza verso forme artificiose e ricercate tipiche di un certo gusto della prosa ba-

<sup>23</sup> Il *De ratione concionandi libellus* di F. Borgia esce a Salamanca nel 1579. Ricavo la citazione da una edizione compresa in P. BINSFELD, *Enchiridion theologiae pastoralis*, Venetiis, 1613, p. 562. Cfr. M. SCADUTO, *L’opera di Giacomo Lainez*, cit., pp. 367 sgg.

<sup>24</sup> Cfr. V. COLETTI, *Parole dal pulpito*, cit., pp. 221-223.

rocca. Si pensi alla predilezione del gesuita Luigi Giuglaris per una parola «seria» ed «essenziale»<sup>25</sup>; oppure si consideri il parere inviato dal cardinal Silvio Antoniano al patriarca di Aquileia Francesco Barbaro, nel maggio 1600, sull'opportunità di non badare al «plauso» facilmente ottenibile con l'«ornamento» e l'«affettazione» della lingua. Pur non negando che «il parlare in pubblico richiede qualche ornamento», l'Antoniano aggiunge la necessità di

«conoscer qual debba essere proportionato a tal ministero [della predicazione]; et che differentia sia tra il buon coloro nativo e la venustà di una matrona, et il liscio et l'affettazione di una donna mondana [...] et che s'intenda che la predica non appartiene al genere dimostrativo dove il popolo è giudice di colui che parla, [...] ma che essi per contrario sono giudici delli Auditori, et medici dell'anima et legati di Giesù Christo al Popolo, et che hanno à predicare la parola sua *non in persuasibilibus humanis sapientis verbi, sed in spiritu et virtute.*»<sup>26</sup>

Così dicendo il cardinale di curia, anch'egli del resto formatosi nella cerchia del Borromeo, confermava quelle insofferenze verso le concessioni ad un certo gusto istrionico nel predicare già biasimato dall'Umanesimo bembiano e che era poi stato severamente disapprovato nell'*Arte del predicare* del minore osservante Luca Baglione<sup>27</sup>. Ma l'Antoniano anticipava altresì quelle critiche contro l'abuso di una predicazione concettista che si sarebbero poi ritrovate in alcuni teorici gesuiti del maturo Seicento: dal Tesauo al Bartoli.<sup>28</sup>

<sup>25</sup> Nella sua *Scuola della verità aperta a' principi*, Torino, 1650, p. 1. Puntuali al proposito le osservazioni di D. DI CESARE, *La selva delle analogie. I canoni della predicazione nell'Italia del Seicento*, in *Lingua, tradizione, rivelazione*, cit., p. 135.

<sup>26</sup> Cfr. la lettera riportata da V. FRAJESE, *Il popolo fanciullo. Silvio Antoniano e il sistema disciplinare della Controriforma*, Milano, 1987, pp. 85-88.

<sup>27</sup> La *princeps* dell'opera esce a Venezia nel 1562. Ne emerge il classico criterio dell'adattamento ai gusti dell'uditorio, ma si aggiunge che tale adattamento deve essere limitato e condizionato: «Dico giudiziosi et catholici, per cavarne fuori i goffi, gli ignoranti che potrebbero essere bramosi di sentire sogni et simili ciancie di dottrine, indegne di risuonare nelle sacre bocche» (p. 33).

<sup>28</sup> Emanuele Tesauo, dopo aver nettamente separato l'oratoria delle accademie da quella «concertativa e popolare» delle prediche, la prima considerata adatta per «gli intelletti di acuta vista» e la seconda per «il popolo», distingue, all'interno di quest'ultimo ambito, un tipo «maestoso e grave» ed uno «famigliare e piacevole»; infine rileva gli eccessi dell'uno e dell'altro: «lo infilzar concetti senza filo [...] lo schiamazzar [...] l'imitar azioni basse e mimiche»: da *Il giudizio. Discorso accademico* (1625), in E. RAIMONDI (a cura di), *Trattatisti e narratori del Seicento*, Milano-Napoli, 1960, pp. 12 sgg. Daniello Bartoli, introducendo un'alta personificazione, chiama addirittura l'Eternità a consigliera del suo predicatore; contro un preziosismo concettista nutrito di «bizzarrie, novità ingegnose, satire, sottigliezze ac-

Si ha dunque una presa di distanza duplice: sia contro il linguaggio basso come anche rispetto a quello di stampo barocco. Si pensi – oltre all'Antoniano o al Bartoli – di nuovo a Carlo Borromeo. Secondo il cardinale di Milano, l'uso di aggettivazioni nelle prediche deve essere contenuto, mentre vanno del tutto lasciati da parte titoli nobiliari (*splendidos titulos et nomina adiuncta illustria*); ma, più in generale, ogni artificio dell'elocuzione viene drasticamente rigettato: «Elocutionis genus exquisitum ne affectet.»<sup>29</sup>

Ma una presa di distanza pare potersi ravvisare anche in una terza direzione, oltre a quella antigerale o antidialettale ed a quella “antibarocca”<sup>30</sup>: in direzione cioè “antiumanistica”. Da sfuggire sono infatti altresì parole di impronta pagana: «Fati, fortunae nomina, aliaque eius generis, ab Ecclesiae usu impridem explosa, omnine cavebit.»<sup>31</sup>

Dietro la reazione ad un linguaggio che risente troppo della passione per il mondo classico può certamente intravedersi il riflesso di un profondo mutamento che viene sviluppandosi in età tridentina nel rapporto fra Chiesa e attività intellettuale, chiericato e *litterae humaniores*<sup>32</sup>. Una conseguenza ne è il rifiuto di quei tentativi fine quattrocenteschi di innovare il linguaggio scolastico con quello ciceroniano, come nei *Sententiarum libri* di Paolo Cortesi.<sup>33</sup>

Pertanto, motivazioni profondamente diverse (di tendenze linguistico letterarie, di programma pastorale o di strategia interna alle dinamiche ecclesiastiche controriformistiche) sembrano concorrere alla nuova sistemazione linguistica. Ne esce infatti un volgare sicuramente promosso dalla Chiesa, ma al costo di una notevole riduzione alla sua più raffinata esecuzione stilistica e all'esercizio letterario e di conseguenza privato completamente di quegli effetti destabilizzanti sul piano culturale che avevano giustificato precedenti proibizioni e sospetti.

cademiche, buffonerie» ed ove «i pulpiti son fatti scene, le chiese teatri, la predicatione commedia», egli rivendica la necessità di «non lasciarsi portare dalla corrente del popolo» (*L'eternità consiglia del Padre Daniello Bartoli della Compagnia di Gesù*, Venezia, 1653, I, pp. 74, 82, 103).

<sup>29</sup> *Instructiones*, cit., p. 220v. Su questo aspetto «di netta impronta antibarocca» nella precettistica borromea interviene G. FARRIS, *L'arte della persuasione religiosa tra il popolo*, cit., p. 211.

<sup>30</sup> Secondo la formula di G. Farris, *ivi*, pp. 211-212.

<sup>31</sup> *Instructiones*, cit., p. 220v.

<sup>32</sup> Quella contiguità così ben illuminata da G. FRAGNITO, *In museo e in villa. Saggi sul Rinascimento perduto*, Venezia, 1988, precipuamente alle pp. 11-108.

<sup>33</sup> Cfr. G. FARRIS, *Eloquenza e teologia nel Proemium in librum primum sententiarum di Paolo Cortesi*, Savona, 1972.

#### 4. *Fra antico e moderno: retorica sacra e dibattiti sul ciceronianismo*

Ma il richiamo a Paolo Cortesi pone in gioco la questione del ciceronianismo: una questione che risulta centrale nei dibattiti fra retorica e sensibilità religiosa dalla fine del XV secolo e può altresì costituire un capitolo significativo per l'interpretazione di alcuni aspetti della categoria di "moderno".

Al nome di Cicerone è dunque soprattutto legato l'ampio dibattito umanistico-rinascimentale sull'imitazione. Il nodo dei problemi si presenta al riguardo assai intricato; a cominciare dallo stesso termine "ciceronianismo", a proposito del quale occorrerebbe introdurre delle distinzioni (tra il ciceronianismo più moderato del Bembo o del Sadoletto da una parte, e quello curialista, nazionalista ed accesamente antierasmiano dei minori umanisti romani dall'altra). Ma non è certo il caso di entrare ora nel merito di queste distinzioni né ripercorrere le diverse fasi di sviluppo del dibattito sul ciceronianismo: il primo Umanesimo (con Petrarca, Alberti, Valla, Poggio); il secondo Quattrocento (con Poliziano, Scala, Cortesi, Pontano, Lippo Brandolini, Ermolao Barbaro e Giovanni Pico); il primo Cinquecento (con Gianfranco Pico, Bembo, Adriano da Corneto); infine gli anni successivi alla pubblicazione del *Ciceronianus* di Erasmo (attraverso le figure di Giulio Camillo Delminio, Celio Calcagnini, Bartolomeo Ricci da Lugo, ma anche Pietro Pomponazzi).<sup>34</sup>

Valga solo ricordare come, all'interno di questi dibattiti, alla posizione più eclettica e libera di un Poliziano si opponesse la lettura proposta da Paolo Cortesi, il quale (dal *De hominibus doctis* del 1498 al *De cardinalatu* del 1510) aveva chiaramente delineato la precisa funzionalità dell'apprendistato umanistico ciceroniano rispetto ai compiti di chi deve conservare un sistema di relazioni e di potere all'interno dell'orizzonte ecclesiastico<sup>35</sup>. Sostanzialmente in linea invece con le posizioni del Poliziano si era poi dimostrato Giovan Francesco Pico nel corso della polemica sostenuta contro il Bembo nel 1512-13. Il carteggio merita una qualche attenzione anche in questa sede, dal momento che le posizioni picchiane vengono – come si vedrà – citate in uno dei nostri trattati sulla retorica cri-

<sup>34</sup> Cfr. L. D'ASCIA, *Erasmo e l'Umanesimo romano*, Firenze, 1991, in particolare le pp. 107 sgg.

<sup>35</sup> Cfr. G. M. ANSELMi, *Per un'archeologia della Ratio: dalla «pedagogia» al «governo»*, in G. P. BRIZZI (a cura di), *La Ratio studiorum*, cit., pp. 18-19. Cfr., da un punto di vista generale, R. LIBRANDI, *L'italiano nella comunicazione della Chiesa e nella diffusione della cultura religiosa*, in *Storia della lingua italiana. I. I luoghi della comunicazione*, Torino, 1993, pp. 335-381.

stiana. Lo scambio di lettere fra i due interlocutori aveva dato vita ad un importante dibattito attorno al problema dell'educazione retorica, sullo sfondo del V Concilio Lateranense.<sup>36</sup> Il Bembo, aderendo alle ragioni del Cortesi, si era fatto interprete degli intellettuali della corte e della Curia pontificia romana ed aveva sostenuto un'impostazione pedagogica ad essi organica, con la teorizzazione di una rigida ortodossia ciceroniana. Si tratta di una contiguità fra scelte linguistiche e posizione religiosa già notata a proposito di Paolo Cortesi e che, costituendo un aspetto di particolare rilievo per tutto il primo Cinquecento italiano, ben si evidenzia proprio nella questione del "ciceronianismo". L'affermazione del gusto ciceroniano nell'umanesimo curiale del primo Cinquecento rispecchia questa dinamica di contiguità: l'imitazione ciceroniana fornisce gli strumenti per un formulario politico-amministrativo e politico-celebrativo che, per Bembo come per Cortesi, costituisce parte integrante della celebrazione di contenuti validi in eterno. Per entrambi

«il frasario ciceroniano serve a sottolineare il valore della tradizione teologica e liturgica, con cui sembra rompere sul terreno lessicale. *More maiorum* è parola chiave nei brevi bembiani in riferimento alle azioni ritualizzate del Pontefice, alla sua esistenza sacra. Ma già prima di lui Cortesi aveva saputo trasferire lo schema *de hominibus doctis* ai teologi scolastici [...]. Con la pretesa di assolutezza in campo religioso, con l'appiattimento della *theologia rhetorica* di ascendenza valliana sulla scolastica tradizionale ben s'accorda l'assolutismo stilistico.»<sup>37</sup>

Ora, mentre Pico si era professato seguace proprio del Poliziano e della scuola platonica fiorentina, riproponendo il tema della natura individuale e soggettiva dell'espressione e la prospettiva eclettica dei modelli, invece l'idea cortesiana e bembiana – è stato ben scritto – era che

«i processi storici, attraverso lunghe sedimentazioni, portino a realizzazioni uniche, che poi debbono funzionare come paradigmi oggettivi. [...] Per realizzare un progetto di letteratura capace di vincere la corrosione del tempo, l'artefice deve affidarsi alla mediazione di questi risultati esemplari, di queste offerte legittimate dalla storia e confortate dall'autorità.»<sup>38</sup>

Cortesi aveva dunque tentato di indicare una via moderna che non negasse ma anzi assumesse programmaticamente l'imitazione ciceroniana:

<sup>36</sup> I testi si possono leggere in G. SANTANGELO (a cura di), *Le Epistole De Imitatione di G. F. Pico della Mirandola e di P. Bembo*, Firenze, 1954.

<sup>37</sup> Acute e puntuali mi paiono queste osservazioni di L. D'ASCIA, *Erasmus e l'Umanesimo romano*, cit., p. 128.

<sup>38</sup> G. MAZZACURATI, *Pietro Bembo e il primato della scrittura*, ora in *Il Rinascimento dei moderni*, Bologna, 1985, pp. 93-94.

il modello linguistico latino, nella sua compiutezza e universalità estranee ad ogni possibilità di sviluppo, continua a rappresentare l'esemplare di riferimento per i moderni; i moderni (cristiani) inevitabilmente superiori agli antichi (pagani) sul piano delle *res* ricevono però dagli antichi la lingua e lo stile eccellenti, in un mirabile paradigma che unisce la superiorità dell'eloquenza antica al primato del sapere moderno. Al punto che «il massimo campione del ciceronianismo militò al tempo stesso nelle file dei moderni», dimostrando come «nel più bel latino si poteva scrivere di teologia e filosofia moderne e si poteva anche descrivere aspetti della realtà contemporanea.»<sup>39</sup>

Ma così facendo lo stesso Cortesi aveva aperto una strada attraverso la quale si incuneavano sensibilità e interpretazioni assai diverse dalle sue. Sembra infatti profilarsi, ben oltre le indicazioni del Cortesi e ben al di là della permanente fissazione del paradigma ciceroniano, una linea: quella che sancisce la piena dignità dei moderni e, per certi versi, la loro superiorità di cristiani sugli antichi. Proprio in questa ottica una simile impostazione veniva recepita in certi ambienti ecclesiastici e fatta propria da interpreti quali il già citato Pierio Valeriano; per giungere alle tesi di un retore padovano come Sperone Speroni che, affascinato dalla Roma papale, in una temperie ormai "controriformistica" rivendicava i pregi del latino della decadenza in quanto lingua della Scrittura e della Chiesa e sostiene di preferire la letteratura medievale rispetto a quella classica perché più morale<sup>40</sup>. Quasi che da sollecitudini religiose potesse così maturare anche la tesi della superiorità dei moderni sugli antichi, non meno che la tesi opposta cui si è accennato sull'assunzione del modello ciceroniano come garante di un assetto di potere ecclesiastico.

\* \* \*

Appare a questo punto chiaro quanto sarebbe riduttivo e fuorviante dire se la Chiesa tridentina stia "con o contro Cicerone". Le posizioni pre-

<sup>39</sup> F. CARDINI, «*Antichi e moderni*» in Paolo Cortesi, in "La Rassegna della Letteratura Italiana", VIII, 3 (1991), pp. 20-28. Sul ruolo emergente del contemporaneo nella prospettiva storiografica del *De cardinalatu* di Cortesi si veda anche G. SAVARESE, *Antico e moderno in umanisti romani del primo Cinquecento*, in *La cultura a Roma tra Umanesimo ed Ermetismo (1480-1540)*, Roma, 1993, pp. 19-31: ove l'impostazione di Paolo Cortesi viene associata a quella del Castiglione e di Pierio Valeriano e contrapposta a quella di altri umanisti romani come Raffaele Maffei. Cfr. C. TRINKAUS, *Antiquitas versus Modernitas. An Italian Humanist Polemic and Its Resonance*, in "Journal of the History of Ideas", XLVIII (1987), pp. 11-21.

<sup>40</sup> Lo mette ben in evidenza M. Pozzi nell'introduzione e nell'annotazione dei *Dialogi* dello Speroni: in *Trattatisti del Cinquecento*, tomo I, Milano-Napoli, 1978, pp. 501, 622.



sentano infatti una loro complessità irriducibile a schematismi così semplificatori. Al punto che sarebbe ingiusto e falsificatorio ridurre lo stesso schieramento ciceroniano ad un fenomeno di pura restaurazione della lingua connesso, in senso conservatore, con la restaurazione “controriformistica”; ché anzi per taluni aspetti esso si lega a quell’area di rinnovamento aperta nei primi anni del pontificato di Paolo III da personaggi quali Sadoletto, Pole, Contarini<sup>41</sup>. Come ha illustrato il vasto disegno di Marc Fumaroli su *l’âge de l’éloquence*, scelte diverse si alternano e si intrecciano anche in rapporto a momenti, realtà politico-nazionali e tradizioni culturali differenti: dal ciceronianismo curiale romano sviluppato attorno a Giulio II e Leone X, alla versione «gallicana» dell’*imitatio ciceroniana* diffusa presso la corte di Francia nel secolo XVII quale modello classico a sostegno di un’autorità regale; dalla lettura moderata di scuola gesuitica e borromea a quella invalsa durante la cosiddetta “seconda Rinascita romana” nella Roma di Gregorio XIII e Urbano VIII.<sup>42</sup>

È dunque quasi ovvia la frequente presenza di Cicerone nei nostri testi di retorica sacra fra la serie delle allegazioni di autorità indicate come indispensabili per l’apprendistato oratorio del predicatore cristiano: dall’*Ecclesiastes* di Erasmo al *De praedicator* di Giovanni Botero, dalle *Questioni intorno alla favella del predicatore italiano* di Francesco Panigarola al *Divinus orator* di Ludovico Carbone. Ma dove il richiamo a Cicerone supera la pura allegazione di *locus*, fra i tanti *loci* di una *sylva locorum*, e oltrepassa la dimensione di omaggio, anch’esso forse dovuto, come modello espressivo, per assumere lo spessore di una vera e propria partecipazione, da parte della retorica sacra, al dibattito coevo sul ciceronianismo e l’imitazione, è in modo precipuo nel trattato di Ludovico Carbone, *De causis eloquentiae* (pubblicato a Venezia nel 1593). Il testo segue di due anni il *Divinus orator* e – come si osserva quasi programmaticamente nell’introduzione – ne costituisce una sorta di premessa di carattere universale: vera e propria preliminare esposizione sul sistema retorico in generale, che possa accompagnare successivamente il lettore, e soprattutto l’oratore, entro l’ambito specifico della retorica sacra. Tutti i primi tre libri, dei quattro in cui l’opera è suddivisa, sono dedicati al problema dell’apprendibilità o meno dell’eloquenza, cioè al tema del rapporto fra natura e arte, individualità espressiva ed imitazione. Rimandando ad altra sede un’analisi dell’articolazione interna del trattatello, basti qui os-

<sup>41</sup> Si veda F. TATEO, *Renovatio ciceroniana nel programma di un maestro*, ora in *Chierici e feudatari nel mezzogiorno*, Bari, 1984, pp. 112-113.

<sup>42</sup> Cfr. M. FUMAROLI, *L’âge de l’éloquence. Rhétorique et res literaria de la Renaissance au seuil de l’époque classique*, Genève, pp. 92-226.

servare come particolarmente il terzo libro sia incentrato su una sorta di difesa del principio di imitazione e sul tentativo di precisarne meglio ambiti e definizioni; e il nocciolo della questione, il punto centrale del coevo dibattito sull'imitazione, si tocca con la XIII delle *disputationes* in cui il libro si articola: laddove viene formulata la domanda «An unus an vero plures imitandi sint.»<sup>43</sup>

Anche in questo caso, secondo l'andamento retorico che caratterizza tutto il *De causis eloquentiae*, vengono passate in rassegna le varie posizioni. A favore della scelta di una *imitatio multiplex* stanno la considerazione dell'impossibilità per chiunque di eccellere in ogni ambito e la constatazione che ciascun autore ha le sue doti che lo portano ad eccellere e ad essere conseguentemente proponibile quale modello da imitare in una specifica disciplina; lo stesso Cicerone è giudicato maestro di una simile versatilità imitativa, a seconda dei differenti generi letterari in cui si cimentò. Dall'antichità Carbone opera poi una proiezione sul proprio tempo: fra gli interpreti moderni di questa linea favorevole ad una pluralità di modelli imitativi, Carbone fa il nome di quel Giovan Francesco Pico della Mirandola di cui si è già parlato ricordando la sua nota polemica *De imitatione* con Pietro Bembo; su posizioni contrarie a quelle pichiane è collocato naturalmente il Bembo, ma con il Bembo figurano altri nomi, di alcuni dei quali si è già detto, come Paolo Cortesi, Bartolomeo Ricci, Ermolao Barbaro. Dopo aver illustrato le diverse posizioni, e dopo aver quindi provveduto a formulare ulteriori distinzioni interne, Carbone dichiara le sue personali scelte, prospettandole, quasi per via negativa, attraverso progressive confutazioni. Bandita risulta la *superstitio* di chi invoca il solo Cicerone, fraintendendo e tradendo del resto la stessa eredità dell'arpinate; tuttavia, la presa di distanza da un ciceronianismo assoluto e – per usare il termine dello stesso Carbone – «puerile», non produce certo l'adesione ai principi dell'«apuleianesimo» cinquecentesco<sup>44</sup>. Se infatti sbagliano coloro che non leggono tutti i buoni autori, allo stesso modo errano quelli che leggono tutto senza discernimento e selezione, *apuleiano more*. Il consenso di Carbone sembra infine andare ad una terza posizione, di sintesi, fondata sulla distinzione (anch'essa per altro esplicitamente derivata dal *De inventione* ciceroniano) fra il piano dell'*inventio* e quello

<sup>43</sup> È questo il titolo della *disput.* XIII del terzo libro (compresa fra le pp. 463-482 dell'ed. cit.).

<sup>44</sup> Così come ben li illustra e li documenta sul piano storico e letterario J. F. D'AMICO, *The Progress of Renaissance Latin Prose. The Case of Apuleianism*, in "Renaissance Quarterly", XXXVII, 3 (1984), pp. 351-392, riprendendo alcuni spunti da C. DIONISOTTI, *Gli umanisti e il volgare fra Quattro e Cinquecento*, Firenze, 1968, pp. 80-87.

dell'*elocutio*: solo al livello dell'*inventio* sembra valere la pluralità dei modelli da imitare (tant'è che la *disputatio* successiva è giusto dedicata alla serie di autori da imitarsi secondo i differenti generi letterari); mentre nell'ambito dell'*elocutio* resta fermo il modello unico né può applicarsi la classica metafora delle api che volano da fiore a fiore.

Non suona dunque così contraddittoria la conclusiva adesione al modello ciceroniano, che segue nel corso della quattordicesima ed ultima *disputatio*: «An unus Cicero prae omnibus legendus et imitandus sit». Anche qui, con il metodo consueto per Carbone, vengono anzitutto smontati gli argomenti degli oppositori, a cominciare dalle tesi di chi, come Giovan Francesco Pico nella polemica col Bembo, intenderebbe rivendicare i diritti della modernità contro ogni ripetizione dell'antico:

«Nec ambigas, ait Franciscus, Bembe, etiamsi antiqua sandalia in absconditis thesauris inveneris et aptaveris tibi, te umquam posse a criticis impetrare ut antiqua credantur; semper nova habebuntur.»<sup>45</sup>

La risposta alle tesi anticiceroniane occupa le pagine seguenti del trattato. La serie delle confutazioni procede serrata: contestando sia chi oppone un presunto diritto alla originalità e modernità espressiva; sia chi rivendica la pluralità dei modelli antichi, che Carbone equipara invece a tanti piccoli ruscelli tutti compresi nel grande fiume dell'eloquenza ciceroniana<sup>46</sup>. Per approdare infine alla dichiarazione conclusiva di fedeltà a Cicerone: in virtù del suo presentarsi come opera comprensiva in se stessa di una pluralità di generi e stili, al punto che vano sarebbe dissipare le proprie energie in tante direzioni quando si dispone di un unico deposito contenente in sé tutto ciò che altrove si potrebbe cercare con dispersiva fatica.<sup>47</sup>

Si tratta però di una fedeltà a Cicerone, in un certo senso, corretta, temperata, moderata; anzitutto per quel ricorrente sforzo di circoscriverla al piano dell'*elocutio* (ove si apprende l'*eloquendi genus*), ammettendo l'impossibilità di estenderla al livello dell'*inventio* (tant'è che le *res* vanno tratte «a variis, non ab uno»)<sup>48</sup>; secondariamente, in virtù di quella forte presa di distanza, a cui si è già accennato, rispetto ai procedimenti dei *ciceronianos*. Al di sotto di questo stadio adulto di imitazione non vi è più per Carbone *imitatio*, ma pura *commutatio*, equiparabile ad una vera e propria *actio furti*; per essere *aemuli*, non *histriones*, si deve infatti pun-

<sup>45</sup> *De causis eloquentiae*, pag. 492.

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 509.

<sup>47</sup> Cfr. *ivi*, pp. 501-515.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 504.

tare a cogliere l'elemento interno, il succo, un'interna *vis* e *virtus* dell'autore antico, non appena gli aspetti estrinseci del suo stile, i suoi *numeri*, *ornamenta* o *motus*, occorre puntare a cogliere l'*ars* dell'autore, non restare alla superficie dei suoi *verba* e dei suoi *flosculi*.<sup>49</sup>

Il testo del Carbone dunque, nel suo dichiarato intento di porre i fondamenti retorici generali propedeutici a qualsiasi formulazione di una retorica e di un'oratoria sacra, depone certamente a favore del primato del modello antico. Tuttavia, la sua continua insistenza nell'attenuare le esasperazioni ciceroniane, nel limitare ogni possibile riduttivo fraintendimento del principio di imitazione, tende a fare di Cicerone quasi il garante di una giusta misura di *ornatus* che si addice all'espressione cristiana. In questo, il Carbone lega la sua opera retorica al vasto sistema delle retoriche "borromee" e gesuite di fine secolo e degli inizi del Seicento.<sup>50</sup>

Ed inoltre egli lascia la strada aperta alle posizioni, dagli accenti e dalle intenzioni pur senz'altro diversi, proposte da altri trattatisti di retorica e di retorica sacra in particolare. Si pensi ad esempio – in un contesto di genere letterario affatto differente ed in una stagione culturale già mutata – ai richiami all'«imitar con giudicio», senza appiattimento sul modello assunto, che Daniello Bartoli rivolge al suo «uomo di lettere», invitandolo a

«torre da altrui ciò che si vuole, ma del suo migliore sí che non sia più desso. Nella maniera che i diamanti, ricevendo un semplice raggio di luce che loro penetra al fondo, sí l'abbelliscono e la dipingono di tanti e cosí bei colori che il sole non è sì bello e le stelle ne perdono»<sup>51</sup>;

oppure si considerino i termini che nel suo *Canocchiale* Emanuele Tesauro, non senza elogiare il latino classico, impone all'esercizio dell'imitazione: «Egli è il vero che l'imitare non è usurpar le metafore e le arguttezze quali tu le odi o le leggi, però che tu non ne riporteresti laude d'imitatore ma biasimo d'involatore»<sup>52</sup>. E si consideri, per un altro verso, un secondo testo dello stesso Bartoli, i suoi *Simboli trasportati in morale*: in cui il simbolo dei cervi che passano il mare diventa per il letterato indicazione del compito di «scoprire verità nuove per aggiungerle alle antiche»,

<sup>49</sup> *Ivi*, pp. 495-499.

<sup>50</sup> Così come le profila M. FUMAROLI, *L'âge de l'éloquence*, cit., pp. 139-140.

<sup>51</sup> Cfr. le pagine dal trattato *Dell'uomo di lettere difeso ed emendato* pubblicato nel 1645, laddove si argomenta «come si possa rubare dagli scritti altrui con buona coscienza e con lode» (ed. cit. di *Trattatisti e narratori del Seicento*, in particolare pp. 329-330).

<sup>52</sup> Traggo la citazione dal *Canocchiale aristotelico*, in *Trattatisti e narratori del Seicento*, cit., p. 40.

giacché «un sol foglio che porti al mondo l'acquisto d'una nuova contezza val più de' gran volumi che ci ridicono il già detto e cel ripetono più volte». <sup>53</sup>

Le parole del Bartoli richiamano allora taluni passaggi di un predicatore e insieme teorico dell'oratoria sacra quale Cornelio Musso. Il francescano sembra configurare la disputa fra gli antichi e i moderni in una sorta di sua variante religiosa "controriformistica" e vi introduce ulteriori elementi: ove il medesimo rapporto fra originalità e imitazione, fra moderno e antico, che si è visto posto dal Carbone, dal Tesauro e dal Bartoli, diviene anche rapporto, di inevitabile discontinuità, fra la novità cristiana e la tradizione antica pagana, fra la dottrina di Cristo e le antiche sapienze. Come Musso lascia intendere, pur con le molte concessioni fatte alla possibilità di recuperare in senso cristiano la filosofia antica, quando nelle sue *Prediche sopra il Simbolo degli Apostoli* condanna l'eccessiva esaltazione degli antichi scrittori da parte di molti suoi contemporanei, accusandoli di dimostrarsi invece «freddi e negligenti» verso la dottrina di Cristo:

«Ogni scienza è in colmo, voi lo vedete all'età nostra, che certo ormai può quasi contender con l'antiche, ch'io non son sì maligno al nostro secolo che voglia celar la gloria sua; in questa sola scienza, scienza di tutte le scienze, arte di tutte le arti, siamo freddi et negligenti. [...] Venga un libro caldeo, arabico, greco; è comperato subito da questi begli ingegni di Roma. Or perché non entra questa medesima curiosità negli animi di tutti noi della dottrina di Cristo.» <sup>54</sup>

\* \* \*

Un altro testo, dal rilievo anche maggiore nell'ambito della organizzazione culturale della Chiesa "controriformistica", interviene, negli stessi anni, intorno al dibattito sull'imitazione e il ciceronianismo. Ci riferiamo alla *Bibliotheca selecta* di Antonio Possevino <sup>55</sup>. Nel suo percorso attraverso i libri e le materie, le parole e le cose, «de ratione studiorum ad disciplinas et ad salutem gentium procurandam», il gesuita mantovano dedica il XVIII libro proprio ai precetti oratori ed «etiam de arte dicendi ecclesiastica», a partire da Cicerone «collatus cum aliis Ethnicis et cum sa-

<sup>53</sup> *Ivi*, pp. 619-635.

<sup>54</sup> Dall'ed. cit. di Venezia, 1590 (p. 10).

<sup>55</sup> Si ricordi che la *princeps* vaticana della *Bibliotheca* è del 1593. Per una lettura complessiva dell'opera, cfr. A. BIONDI, *La Bibliotheca selecta di Antonio Possevino*, in G. P. BRIZZI (a cura di), *La ratio studiorum*, cit., pp. 43-75, nonché dello stesso BIONDI, *Aspetti della cultura cattolica post-tridentina*, cit., pp. 296-302.

cris Scriptoribus»<sup>56</sup>. Ed il capitolo seguente poi, il XIX, inizia proprio con alcuni dei più noti interpreti della querelle: il Calcagnini, Guillaume Budé, e, su fronti opposti, Paolo Cortesi e Angelo Poliziano; ma soprattutto Gianfrancesco Pico e Pietro Bembo, nella polemica epistolare che oppose il conte mirandolano al cardinale protagonista della Roma leonina. Della corrispondenza Pico-Bembo si è già parlato, come pure si è accennato alle posizioni manifestate al riguardo dal Poliziano e dal Cortesi: il primo, sostenitore di un ideale di stile manieristico che ricusa l'immagine di una presunta decadenza della letteratura latina dopo l'età aurea e pertanto, lontano dalla corrività di ogni «sevum pecus», vuole estendere il campo dei suoi interessi e dei suoi modelli alle vaste e bizzarre zone dell'arcaico e dell'argenteo, includendovi certo lo stesso Cicerone ma proprio in quanto apportatore di un arricchimento lessicale e concettuale al patrimonio della *latinitas* dei suoi tempi contro ogni astratto purismo; il secondo, Paolo Cortesi, difensore della norma unica e dell'imitazione del solo Cicerone quale artefice di quel linguaggio dell'antico *mos maiorum* che risultava mezzo espressivo particolarmente adeguato alle esigenze dell'universo pontificio moderno.

L'attenzione del Possevino si incentra comunque soprattutto sulle epistole pichiane al Bembo. In esse l'intellettuale gesuita vede rispecchiato un principio di prevalenza dell'*aemulatio* sull'*imitatio*, nel nome dei diritti del «genium» individuale, contro tutti gli *scrupolosissimos imitatores*. L'analisi delle tesi del Pico prosegue poi con la riproposizione della nota posizione dell'*imitatio multiplex* dei *boni auctores*, da ciascuno dei quali si può cogliere una particolare abilità e cercare di assimilarla a sé<sup>57</sup>. Ma quel che del pensiero pichiano sembra maggiormente attrarre l'attenzione del Possevino è il tentativo di fondazione filosofica dell'eclettismo, secondo i parametri dell'estetica plotiniana, che Gianfrancesco Pico mostra di compiere. Dal pensiero plotiniano deriva infatti – come ben illustrava il commento ficiniano alle *Enneadi* – il motivo dell'Idea dell'eloquenza immanente all'anima quale norma del giudizio estetico. Ed, anche in virtù del precedente dell'*Orator* ciceroniano, il trasferimento di questo concetto dal terreno filosofico-speculativo alla tematica dell'eloquenza doveva risultare alquanto pronto, tanto da attribuire alla polemica Pico-Bembo il carattere di dibattito filosofico fra le contrapposte scuole platonica e aristotelica: la prima propugnatrice della centralità di un apriori ideale, la seconda sostenitrice della formazione empirica dello stile attraver-

<sup>56</sup> Cito dal frontespizio e dall'indice dell'edizione veneziana (in due tomi) del 1603.

<sup>57</sup> *Bibliotheca selecta*, cit., p. 577.

so la lettura del modello<sup>58</sup>. Così Possevino chiude il capitolo e finisce il suo esame *De imitatione* lasciando la parola allo stesso Gianfrancesco Pico e dando quasi l'impressione di immedesimarsi con la voce del mirandolano:

«Denique [...] postquam [...] de scrupulosa illa verborum aut phrasium unius Ciceronis imitatione pleraque dixit, Christiana haec verba promit e pectore. Illam – inquit – potius imitationem maximi facerem, de qua Paulus loquitur apostolus. Nam quamquam recte loqui, praeclareque disserere Dei donum esse non ambigo, quatenus elegans dicendi munus in bonis ducitur, si rerum tamen honestarum et quae felicitatem conducant pondus non subsit, erunt ne aliud verba Ciceronis quam inanes sine mente soni nugaeque canorae.»<sup>59</sup>

Col che, egli pone una delle sottolineature più peculiari che la lettura cristiana della problematica retorica assume dalle fonti classiche, precipuamente ciceroniane, e declina in un senso tutto proprio. Infatti, si ripropone la classica questione del necessario rapporto fra *verba* e *res*; ma le *res* acquistano uno spessore morale e spirituale estraneo alla teoria retorica ciceroniana, diventando, ben più che correttivo di realtà al sistema dei meri segni, *res honestae* e «[res] quae ad felicitatem conducant».

Se dunque la questione del rapporto *verba-res*, con l'indicazione di una superiorità delle seconde sulle prime, costituisce il *leitmotiv* di un filone della filosofia del linguaggio cinquecentesca, con Antonio Possevino questo motivo acquista una sua specificità nella prospettiva dell'*ars dicendi ecclesiastica* di età tridentina. È naturalmente evidente la distanza che separa la sensibilità di un Giovanni Della Casa, di un Juan Luis Vives e tanto più quella di un Juan de Valdés, dal clima radicalmente mutato in cui si muovono i trattatisti tridentini di retorica sacra o gli autori di istruzioni per predicatori nel secondo Cinquecento. Resta, tuttavia, almeno la suggestione di una affinità, emergente ad esempio laddove numerose indicazioni pastorali sulla predicazione scritte da vescovi tridentini o post-tridentini ripropongono l'idea della contrapposizione *spiritus-verba*. Valgano, come esemplificazione, gli interventi in materia del vescovo di Ferrara, Giovanni Fontana (1590-1611), già fedele collaboratore di Carlo Borromeo ed interprete del rinnovamento pastorale promosso alla luce della legislazione tridentina. Dopo avervi dedicato appositi spazi nel cor-

<sup>58</sup> Lo mette opportunamente in luce ancora D'ASCIA (*Erasmus e l'Umanesimo*, cit., p. 136), il quale nota come «il concetto dell'*animus* che, assumendo come termine di riferimento il bello ideale che porta in sé, unifica i diversi materiali stilistici raccolti dall'imitazione eclettica è, sia pure mediatamente, plotiniano.»

<sup>59</sup> *Bibliotheca selecta*, p. 578.

so di due sinodi, fra il 1592 e il 1599, Fontana torna sull'argomento della predicazione verso la fine del suo episcopato: nel 1609 appare la *Lettera ad uno predicatore* e nel 1611 seguono le *Istruzioni alli parochi predicatori*<sup>60</sup>. Soprattutto il primo dei due testi, ispirato dichiaratamente ai modelli delle *Istruzioni* di Carlo Borromeo e del trattato *De ratione concionandi* di Luis De Granada, presenta con efficacia la nota coppia oppositiva:

«Non può essere dubbio che quando la predica è stata bene ordinata et tessuta di santi concetti, che siano a proposito della materia corrente, basta il parlare propriamente e congruamente, aggiungo anche facondamente se tale è il talento: ma con facondia tale che da vero sia copia spiritus non verborum.»<sup>61</sup>

##### 5. Una delimitazione dei contenuti predicabili

È la novità delle *res* dunque che si impone con forza all'attenzione del predicatore cristiano: tutto il dibattito sui modelli e sull'imitazione ha in fin dei conti questo esito. Se si volesse prendere in esame la serie di pronunciamenti dell'autorità ecclesiastica nel corso del Cinquecento in materia di predicabili, occorrerebbe risalire almeno al Lateranense V (XI sessione, dicembre 1516), laddove il Concilio, di fronte ai pericolosi risvolti politici della predicazione profetica di stampo savonaroliano, non soltanto impone ai predicatori un preventivo esame di affidabilità, ma definisce ambiti precisi di temi predicabili proibendo ad esempio di attaccare «con scandalosa maldicenza vescovi, prelati, gli altri superiori ed il loro stato»<sup>62</sup>. Negli anni Trenta poi era stato l'abbinamento volgare-Vangelo ad emergere quale elemento inquietante e dar adito a quei sospetti che risultano ben espressi in un dispaccio del 1533 diretto da Roma al nunzio veneziano Girolamo Aleandro. Vi si proibiva che nelle chiese venissero disputate «pubblicamente le dette conclusioni sulla sacra teologia» e si vietava «questo nuovo costume di interpretare pubblicamente nelle Chiese la

<sup>60</sup> Sull'attività del Fontana uno dei lavori validi più recenti è quello di E. PEVERADA, *La predicazione nelle indicazioni pastorali del vescovo di Ferrara Giovanni Fontana*, in "Analecta Pomposiana", IX (1984), pp. 295-317.

<sup>61</sup> Cito, per comodità, dal suddetto studio di Peverada (p. 308). Nessuno dei testi del Fontana ha avuto edizioni moderne; anche la *Lettera ad uno predicatore* si legge pertanto nell'edizione ferrarese del 1609.

<sup>62</sup> *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Bologna, 1973, pp. 610-614 (da cui cito un'espressione nella traduzione di R. RUSCONI, *Predicazione e vita religiosa nella società italiana. Da Carlo Magno alla Controriforma*, Torino, 1981, p. 237).



Scrittura parola per parola nella lingua materna volgare»<sup>63</sup>. Ciò che interessa dell'espressione riportata non è in questo caso entrare nel merito delle caratteristiche di genere, della *lectio* scritturistica o della *disputatio* teologica, quanto rilevare l'ombra di sospetto provocata da un certo tentativo di accostare il volgare alla Bibbia. Che dietro questa forma di sospetto stessero le inquietudini introdotte dal protestantesimo e dalla sua recezione italiana, in un'età in cui la predicazione fondata sul testo sacro era tenuta da umanisti e teologi in odor di eresia come Aonio Paleario o Bernardo Ochino, pare piuttosto manifesto.

In questa stagione dagli equilibri così difficili che precede il consumarsi definitivo della frattura protestante e il definirsi degli interventi tridentini e che segna in Italia la fine degli anni Trenta del XVI secolo in coincidenza con la fase cruciale del pontificato farnesiano, la delimitazione dei contenuti predicabili si incrociava con un parametro che abbiamo visto abbondantemente ricorrere nella controversia sull'uso di latino o volgare nelle prediche. La differenziazione della predica secondo le tipologie dei destinatari è certamente elemento costante della teoria omiletica, a partire dalle sue attestazioni antiche o medievali<sup>64</sup>. Tuttavia la tematizzazione di questo criterio di diversificazione delle modalità predicatorie in funzione dei diversi livelli di cultura e sensibilità religiosa dei destinatari sembra ora declinarsi in modi del tutto propri da parte di protagonisti di spicco di questa stagione, come ad esempio Gasparo Contarini. L'*Instructio pro praedicatoribus* del Contarini (1541) aveva evidenziato questo elemento sin quasi a postulare un criterio di «doppia verità» che può coerentemente leggersi entro un quadro di cultura religiosa (quello della fine degli anni Trenta del XVI secolo) permeato di sensibilità nicodemitiche.<sup>65</sup>

<sup>63</sup> In D. FONTANA, *Documenti vaticani contro l'eresia luterana in Italia*, in "Archivio della Società Romana di Storia Patria", XV (1982), pp. 137-138 (nella traduzione di R. Rusconi, *ivi*, pp. 256-257).

<sup>64</sup> Per l'antichità, si possono scorrere le pagine di un vasto lavoro di cui oggi finalmente si dispone, vale a dire A. QUACQUARELLI, *Retorica patristica*, Roma, 1995. Per quanto riguarda il Medioevo, non potendo ripercorrere l'ampissima bibliografia al riguardo, cfr. un ultimo sintetico intervento di C. DELCORNO, *La predicazione volgare in Italia (sec. XIII-XIV). Teoria, produzione, ricezione*, in "Revue Mabillon", IV/65 (1993), pp. 84 sgg. Per una campionatura ed analisi sulle *artes praedicandi* medievali, cfr. M. G. BRISCOE, *Artes praedicandi*, Turnhout, 1992.

<sup>65</sup> È stata vista anche una certa evoluzione interna al pensiero contariniano dalle soluzioni del *Modus concionandi*, redatto per la diocesi di Belluno nel 1538, a quelle più difensive e sospettose della successiva *Instructio pro praedicatoribus*. Cfr. R. RUSCONI, *Predicatori e predicazione*, in *Storia d'Italia. Annali* 4, cit., pp. 988-990 e G. FRAGNITO, *Gasparo Contarini. Un magistrato veneziano al servizio della cristianità*, Firenze, 1988, pp. 69-70.

Lo stesso atteggiamento guardingo e diffidente si afferma nella *Instructio ad praedicatores suae diocesis*, redatta per la diocesi di Gubbio da Marcello Cervini nel 1549<sup>66</sup>:

«Caveant [praedicatores] [...] ne varias et peregrinas doctrinas invehant in ecclesiam Christi [...] Quamobrem ab inanibus quaestionibus et a ventosis disputationibus absterneant et, salutem dumtaxat animarum sibi proponentes, ea quae sunt populo christiano credenda quaeque facienda et quae oranda praedicent et explant. Caveant quoque praedicatores verbi Dei, quantum possunt, ne opiniones haereticorum recitent populo qui eas nesciat, ne diabolus inde sumat occasionem eos tentandi.»<sup>67</sup>

Nella posizione del Cervini può scorgersi lo sviluppo di un dibattito ben esteso e assai significativo soprattutto a partire dai primi anni Trenta del secolo, quando era esploso il contrasto fra chi, come il francescano Agostino Mainardi, rifiutava ogni limite posto alla libertà dei predicatori e chi, come il domenicano maestro del Sacro Palazzo, Tommaso Badia, insisteva sulla tesi opposta ribadendo la possibilità di una discussione solo elitaria attorno alle materie «più difficili della religione cristiana», quali la predestinazione, affrontate invece pubblicamente dal Mainardi nella sua predicazione astigiana del 1532:

«*Difficilia fidei catholicae non esse tradenda rudi populo*: evidente peraltro che la predestinazione rientra fra le materie più difficili della religione cristiana, e che quindi non è adatta alla predicazione al popolo, che nella maggioranza è rozzo e ignorante.»<sup>68</sup>

Contarini si attestava al riguardo su posizioni analoghe. Egli, interpretando una tendenza che, con l'espressione ancora di R. Rusconi, si potrebbe definire «pratica»<sup>69</sup>, nella lettera scritta al senese Lattanzio Tolomei in occasione della predicazione tenuta a Siena nella quaresima del 1537 dall'eremitano Agostino Museo da Treviso disapprovava le dispute pubbliche su temi di fede particolarmente scottanti e oggetto delle polemiche luterane: «che non si predichi al popolo queste questioni di predestinatio-

<sup>66</sup> Cfr. W. V. HUDON, *Two Instructions to Preachers from the Tridentine Reformation*, in "The Sixteenth Century Journal", III (1989), pp. 462-463. Il testo dell'*Instructio* è edito in X-M. LE BACHELET, *La prédication ecclésiastique d'après le Cardinal Marcel Cervini et d'après les Exercices spirituels de saint Ignace*, in "Collection de la Bibliothèque des Exercices de saint Ignace", LX-LXI (1920), pp. 160-165.

<sup>67</sup> *Instruc. ad praed.*, cit., p. 161.

<sup>68</sup> B. FONTANA, *Documenti vaticani contro l'eresia luterana in Italia*, cit., p. 132. Cfr. R. RUSCONI, *Predicatori e predicazione*, cit., p. 988.

<sup>69</sup> *Ivi*, p. 989.

ne et prescientia Dei.»<sup>70</sup>

Certamente intervenivano per Gasparo Contarini ragioni profondamente diverse da quelle che – si è già visto – avrebbero spinto poi il Paleotti. Se nel cardinale animatore dei *colloquia* di religione ed ex patrizio veneto, dietro le distinzioni e le esigenze di diversa calibratura del messaggio religioso, si potevano cogliere le ambiguità di una sensibilità cristiana inquieta, nell'arcivescovo di Bologna invece prevalgono motivazioni di mera efficacia pastorale connesse alla recezione e applicazione dei dettami conciliari. L'adattamento alle «capacità degli ascoltanti» di cui parlano gli *Avvertimenti* di Gabriele Paleotti del 1569 non ha affatto quella carica di interna inquietudine spirituale e di prudente tendenza a diversificare i livelli della proposta teologica che aveva invece in Gasparo Contarini, quanto piuttosto risponde ad un programmatico impianto di governo pastorale. Il punto di vista è il medesimo di quel manuale per curati del primo Seicento ove il parroco è invitato a scoraggiare curiosità intellettuali pericolose e distinguere le risposte a seconda degli interroganti: di fronte alla persona colta che gli sottopone un dubbio, egli può parlare in privato con discrezione; ma se l'interlocutore è un *rudis*, occorre sfuggirlo: «Si vero sit rudis, belle se extricet et non satisfaciat quæsijsito.»<sup>71</sup>

La predicazione dunque, se non vuol farsi veicolo di eresia, deve essa stessa addirittura incaricarsi di smascherare i predicatori d'eresia: deve cioè diventare una predicazione antieretica<sup>72</sup>. In virtù di una simile impostazione, la predicazione popolare del secondo Cinquecento, una volta esclusi dai suoi ambiti i *difficilia fidei*, dimostra di privilegiare aspetti mo-

<sup>70</sup> A. STELLA, *La lettera del cardinale Contarini sulla predestinazione*, in "Rivista di storia della Chiesa in Italia", XV (1961), p. 441. G. Fragnito, nella introduzione al suo volume *Gasparo Contarini. Un magistrato veneziano*, cit., p. XIII, rileva «l'incapacità del Contarini [...] di trasferire sul piano pastorale la sua profonda sensibilità religiosa». Per questa stessa ragione J. Martin definisce il testo del Contarini come «paternalistic»: cfr. J. MARTIN, *Salvation and Society in Sixteenth-Century Venice. Popular Evangelism in a Renaissance City*, in "Journal of Modern History", LX (1988), pp. 205-233.

<sup>71</sup> JO. B. BERNARDINI POSSEVINI, *De officio curati...*, Venetiis, 1618, p. 38.

<sup>72</sup> A come smascherare i predicatori sospetti è dedicato un capitolo di un libretto del francescano Francesco "Meddensis" intitolato *Liber elucidationis veritatum catholicarum contra enitentes doctrinam catholicam oppugnare* (1557) e redatto in polemica col domenicano Tommaso Giacomelli, il quale alcuni anni prima aveva continuato a leggere e commentare la lettera di Paolo ai Romani nella chiesa genovese di S. Domenico nonostante le proibizioni del vicario dell'Inquisizione e del vicario arcivescovile: l'elenco degli argomenti incriminati presenta proprio tutti i temi più battuti dalla predicazione nicodemita (la funzione delle opere umane ai fini della giustificazione, il libero arbitrio, il purgatorio, il digiuno, la giurisdizione della chiesa sopra i defunti). Ne parla A. PROSPERI, *Echi italiani della condanna di Serveto: Girolamo Negri*, in "Rivista Storica Italiana", anno XC/2 (1978), pp. 251-253.

rali lontani dalle sottigliezze e dalle ambiguità teologiche. Sembra questa, ad esempio, la via seguita nelle normative prospettate al riguardo dal Paleotti; così, gli *Avvertimenti* del Paleotti si propongono una predicazione che

«lasciando le questioni superflue, et non mettendo in disputa le cose già decretate dal Concilio, né toccando le opinioni de gli heretici, se non dove giudicherà necessario per confutarle gagliardamente, si estenda per ordinario circa li costumi, riducendo più che può le cose alla pratica et modo di vivere.»<sup>73</sup>

Non a caso, del resto, il secondo decreto tridentino sulla predicazione (quello della XXIV del novembre 1563) iscrive la predicazione non più nel discorso sulla Sacra Scrittura – come era invece avvenuto per il decreto *Super lectione et praedicatione* della V sessione (giugno 1546) – ma nell’ambito della *cura animarum*, facendone pertanto strumento ulteriore di un rinnovato progetto di controllo e verifica del comportamento dei fedeli<sup>74</sup>. Notevolmente influenzate dalla legiferazione tridentina appaiono le proposte di Carlo Borromeo e di Gabriele Paleotti con la loro complessiva subordinazione della dimensione scritturistica rispetto all’elemento morale o disciplinare nella predica<sup>75</sup>. E si pensi ancora alla predicazione di Antonio Possevino che assume come testo di riferimento il Catechismo romano.<sup>76</sup>

#### 6. Regolamentazione del linguaggio e disciplinamento della società

Privata del supporto pericoloso della scrittura, l’istruzione popolare segue dunque la via del catechismo, di un discorso privo di stimolazioni

<sup>73</sup> P. PRODI, *Il cardinale Gabriele Paleotti (1522-1597)*, Roma, 1967, II, p. 79.

<sup>74</sup> Per i due testi, si veda *Conciliorum oecumenicorum decreta*, cit., rispettivamente alle pp. 645 e 763-764.

<sup>75</sup> Si tratta della tesi ben documentata da J. W. O’MALLEY, *Saint Charles Borromeo and the Praecipuum Episcoporum Munus: His Place in the History of Preaching*, in J. M. HEADLEY - J. B. TOMARO (edd.), *San Carlo Borromeo. Catholic Reform and Ecclesiastical Politics in the Second Half of the Sixteenth Century*, Washington, 1988, pp. 142-143.

<sup>76</sup> Cfr. M. SCADUTO, *Le «visite» di Antonio Possevino nei domini dei Gonzaga. Contributo alla storia religiosa del tardo Cinquecento*, in “Archivio storico lombardo”, LXXXVII (1960), p. 360, riportato in R. RUSCONI, *Predicazione e vita religiosa*, cit., p. 325. Tanto più che il *Catechismo* promulgato da Pio V nel 1566 aveva avuto una serie di edizioni (come quella veneziana di Zenari nel 1590) dotate di ricchi indici analitici i quali ne consentivano un facile utilizzo anche nella predicazione: cfr. A. ETCHEGARAY CRUZ, *Storia della catechesi* (1962), Milano, 1983, pp. 206 sgg.

ancora una volta allo stesso tempo sia teologico-dottrinale, sia linguistico-stilistiche.<sup>77</sup>

Non a caso giusto nell'orizzonte dell'applicazione degli orientamenti pastorali tridentini da parte del successore di Carlo Borromeo, Federico, la predicazione che si vuole di impianto eminentemente morale e pratico è chiamata anche ad un uso assai parsimonioso delle risorse allegoriche.<sup>78</sup>

Nelle istruzioni episcopali ai predicatori – dall'istruzione di Marcello Cervini per la diocesi di Gubbio (1549) a quella di Paolo Alemi per Verona (1552), oltre alle *Instructiones* milanesi di Carlo Borromeo del 1573 – la diffidenza verso forme di allegoresi e la preferenza verso un tipo di predicazione di argomento eminentemente morale e pratico risponde senz'altro alle istanze di popolarità richieste dallo stesso genere della predicazione; ed assieme rimanda al ripudio di tutto un apparato mitologico paganeggiante che viene ora bandito dopo la messa in crisi di quella certa contiguità pretridentina di chiericato e *litterae humaniores* cui si è già accennato. Non per nulla le *Instructiones* di Carlo Borromeo, dopo aver disposto di evitare ogni ardimento dottrinale, ogni interpretazione bizzarra e nuova, le profezie, le questioni sottili che possono trarre in inganno la moltitudine inesperta, affrontano gli aspetti linguistici della predica ed enunciano una condanna dello stile ricercato e metaforico.<sup>79</sup>

Certamente, la polemica antiretorica nel nome della «nuda veritas», oggetto della filosofia o della teologia, contro la sottile finzione, propria invece della retorica, ha una lunga tradizione, ampiamente sviluppata tra Quattro e Cinquecento. Allo stesso modo, l'elogio della chiarezza nella predica è certamente ben attestato fin dal modello quattrocentesco bernardiniano; ma quale distanza fra il tono che l'invito alla chiarezza assume in Bernardino e le nuove dimensioni che lo stesso invito coinvolge in epoca tridentina! Quando cioè alla retorica sacra pare imporsi l'obbligo di estraneità rispetto ad ogni parlare allusivo, dietro il quale si riconosce una radice platonico-agostiniana cara a quel «paolinismo» rinascimentale spesso abituato a misurarsi proprio sui «difficilia» della predestinazione e giustificazione.

<sup>77</sup> Per una descrizione più diffusa mi sia consentito rimandare al mio *Dinamiche della predicazione cinquecentesca tra forma retorica e normativa religiosa: le istruzioni episcopali ai predicatori*, in «Cristianesimo nella Storia», XIII/1 (1992), pp. 73-102.

<sup>78</sup> In particolare si veda il suo *De sacris nostrorum temporum orationibus*, Milano, 1632, p. 78.

<sup>79</sup> Cfr. *Instruciones praedicationis Verbi Dei*, nel testo riportato in *Acta Ecclesiae Mediolanensis*, II, Mediolani, 1582, in particolare i capitoli *Materia sacrae concionis unde sumenda* (pp. 778-779) e *De elocutione concionatoris* (pp. 806-807).

Il Concilio e l'età tridentina appaiono pertanto divisi fra l'accettazione di una retorica umanistica come materiale dovizioso da sfruttare ai fini del rinnovato apostolato religioso (desiderio di cui è traccia nei numerosi trattati dedicati, dal Valier al Panigarola, alla *Rhetorica ecclesiastica o christiana o divina*) e il rifiuto della retorica in quanto arte allusiva e cifrata, carica di una profondità sfuggente e inadatta alla semplice e vera nudità della fede; una fede convinta che «i fiori di Pindo in pulpito fanno [...] una primavera sacrilega» e che «i lumi retorici troppo peregrini sono le tenebre dell'apostolato.»<sup>80</sup>

Così, alla duplice ipotesi sul piano dei contenuti della predicazione (esclusione dei *difficilia fidei* o loro rigido vincolo alle posizioni tridentine) corrisponde una duplice collocazione sul piano degli interventi linguistici: “rifiuto della retorica” o affermazione di una “retorica della chiarezza”. La preferenza per una retorica della chiarezza giustifica il bando dato ai “barocchismi” della predicazione, segnando il passaggio dalla condanna dell'eresia dottrinale alla censura dell'espressione linguistica e confermando, pertanto, il legame che tra le due dimensioni dà l'impressione di stabilire l'impostazione tridentina.

Al riguardo, anche la fonte trattatistica si affianca a quella giuridico-normativa delle istruzioni episcopali o conciliari. L'indicazione viene ribadita dal De Estela, laddove il trattatista spagnolo teorizza la prevalenza del ricorso alla linea interpretativa morale su quella allegorica nella predica:

«Nam in principio et coadunatione sacrosanctae militantis Ecclesiae, Ethnicis et Iudaeis maxime congruebat sermo allegoricus, ut lex evangelica magis ac magis stabiliri et confirmari posset et novella fidelium germina crescerent. At vero cum his nostris temporibus Ecclesiae plantae uberrimos fructus edidere, modo nostra concio non Ethnicis, quin potius ad fidelium convertitur animos; qui quidem fideles, quamvis sint piaculis debilitati et criminibus cooperti, modo concionator maiorem fructum faciet si moralem doctrinam praedicaverit qua quidem et crimina taxantur et virtutes docentur.»<sup>81</sup>

Successivamente, in pieno Seicento, nell'ottica dell'*Eternità consigliera* di Daniello Bartoli tutto ciò diviene attacco contro il gusto eccessivo di un certo secentismo e contro quell'“apuleianesimo” favoleggiatore al quale si vuol contrapporre la «schietta verità dell'Evangelo»:

<sup>80</sup> L'espressione è dell'umanista bolognese Claudio Achillini: traggo da M. PETROCHI, *La Controriforma in Italia*, Roma, 1947, p. 264.

<sup>81</sup> *De modo concionandi liber*, cit., pp. 542-543.

«Mancano nella chiesa teste sensate d'uomini, per ufficio e dico anche per ingegno, angelici, che possono farti piover dal cielo manna onde pascerti, tanto sol che tu ti faccia raccolta? E perché lasciar questa, e correr dietro a cose da vergognarsene i pulpiti e le chiese e voler che i predicatori diventino Apulei, trasformati in favoleggiatori? se non perché *Anima tua nauseat super cibo isto laevissimo* (Num. 21) come a te pare la schietta verità dell'Evangelo.»<sup>82</sup>

La strategia di fondo è abbastanza chiara: il linguaggio deve allontanarsi dalle seduzioni, giudicate vane e fuorvianti, dell'ardimento simbolico, con i suoi aspetti misteriosi ed allusivi. La rivalutazione dello strumento simbolico può semmai avvenire per un'altra strada. Depotenziato delle sue cariche inquietanti, epurato di ogni sottigliezza eversiva, dopo che l'allusività criptica è stata completamente sostituita dalla funzionalità pedagogica, esso può tornare a rivelarsi utile: magari in vista dell'evangelizzazione del «nuovo mondo». È ciò che avviene nel caso di un trattato sulla predicazione nelle Indie, la *Rhetorica Christiana* (Perugia, 1579) del francescano Diego Valadés. Il trattato si rivolge ai predicatori italiani e propone loro un sistema di cui si è sperimentato il successo nelle Indie spagnole: suggerisce cioè la possibilità di unire alla predicazione l'uso di immagini che possano illustrare e rendere meglio comprensibili le parole ad un uditorio illetterato e impreparato. Valadés afferma di essersi in qualche maniera ispirato al geroglifico e addirittura cita Orapollo ed i suoi *Hieroglyphica*, testo tanto fortunato presso un certo filone "apuleiano" del nostro Umanesimo<sup>83</sup>. Ma è evidente come, a questo punto, nella recezione del Valadés la dimensione iniziatica del geroglifico sia completamente scomparsa ed al suo posto sia subentrato lo scopo di rendere sempre più facile, disciplinato e chiaro il messaggio, una sorta di rinnovata «biblia pauperum», ulteriore strumento di conversione nelle mani dell'evangelizzatore<sup>84</sup>. Evitata ogni ambigua implicazione, la proposta del Valadés appare anzi conforme a quella linea di sapiente utilizzo dell'immagine e del linguaggio figurato in funzione di propaganda ecclesiastica di cui si fa ottimo interprete Gabriele Paleotti:

<sup>82</sup> *L'eternità consigliera*, cit., p. 87.

<sup>83</sup> Sulla cultura del geroglifico nel nostro Umanesimo e sulle sue possibili implicazioni eterodosse, cfr. almeno P. CASTELLI, *I geroglifici e il mito dell'Egitto nel Rinascimento*, Firenze, 1979.

<sup>84</sup> Vi dedica alcune pagine A. PROSPERI, *Intellettuali e Chiesa all'inizio dell'età moderna*, cit., p. 239; ma una analisi più dettagliata conduce P. M. WATTS, *Hieroglyphs of Conversion. Alien Discourses in Diego Valadés's Rhetorica Christiana*, in "Memorie Domenicane", n.s. XXII (1991), pp. 405-433.

«Per voler intendere qualche libro, vi sono necessarie sí difficili cose, come la cognitione della lingua, il maestro, l'ingegno capace et la comodità d'imparare, tal che la cognitione loro si restringe solo in pochi, che si chiamano dotti e intelligenti: dove che le pitture servono come libro aperto alla capacità d'ogniuno, per essere composte di linguaggio commune a tutte le sorti di persone, huomini, donne, piccioli, grandi, dotti, ignoranti.»<sup>85</sup>

Sapienza nel dosaggio delle diverse risorse a propria disposizione è per il predicatore un recupero ed una valorizzazione dell'idea classica di *decus* e *prudencia*. Ne aveva già trattato l'*Ecclesiastes* di Erasmo da Rotterdam nell'ambito di un complessivo progetto di recupero delle risorse della retorica classica<sup>86</sup>. In una prospettiva ovviamente tutt'affatto diversa vi torna Ludovico Carbone, parlandone come della capacità da parte del predicatore di sapersi esprimere «pro rerum, temporum personarumque dignitate»<sup>87</sup>. Ed ancora Giovanni Botero considera il *decus* e la *prudencia concionatoris* come la virtù di chi sa calibrare il proprio messaggio:

«In auditoribus tria sunt prudenti concionatori praecipue attendenda: dignitas, mores, intelligentia. Non eadem sunt senatui et populo, civibus et rusticibus hominibus proponenda.»<sup>88</sup>

Prudenza per il predicatore è altresì l'attitudine a saper distinguere fra i due principali tipi di predicazione, a cui le parole di Botero riportano immediatamente: la predicazione nei grandi cicli di Avvento e Quaresima e quella ordinaria, stabile. La prima dà luogo ad un tipo di oratoria sostenuta, viene in prevalenza tenuta dal clero regolare ed è limitata all'ambiente cittadino e perciò ad un pubblico, almeno in parte, più colto; la seconda invece è caratterizzata da uno stile piano e più adatto all'insegnamento, con un livello linguistico più popolare, è svolta dal parroco ed estesa al contado.<sup>89</sup>

<sup>85</sup> *Discorso intorno alle immagini sacre e profane*, Bologna, 1582, cc. 71v-72r, ristampato in P. BAROCCHI (a cura di), *Trattati d'arte del Cinquecento fra Manierismo e Controriforma*, Bari, 1961. Cfr. P. PRODI, *Ricerche sulla teorica delle arti figurative nella Riforma cattolica*, nuova ed., Bologna, 1984.

<sup>86</sup> Si vedano i libri I, II dell'*Ecclesiastes sive de ratione concionandi* nella citata edizione rispettivamente alle pp. 64-68, 370-400.

<sup>87</sup> Cfr. *Divinus orator*, cit., p. 252.

<sup>88</sup> Al capitolo intitolato *De decoro* dei suoi *De praedicatore Verbi Dei libri quinque*: cito dall'edizione parigina del 1585, p. 84r. Cfr. P. BAYLEY, *French Pulpit Oratory*, cit., pp. 49-51.

<sup>89</sup> Lo sostiene A. Prosperi in *Intellettuali e Chiesa*, cit., pp. 216 sgg. Tuttavia – come del resto aggiunge lo stesso Prosperi – si deve ritenere che, rispetto a questa bipartizione rigida, una certa teorica ecclesiastica sfumi le divisioni e le contrapposizioni: ad esempio Gabriele



Così come l'utilizzo dei concetti di *decus* e *prudentia* mostra il debito contratto con la teorica classica, dal patrimonio della tradizione antica deriva anche la tripartizione classica delle funzioni retoriche del *docere, delectare, movere*. Nell'*Arte di predicare* di Luca Baglione a prevalere sono l'una o l'altra proprio in rapporto al livello di cultura del pubblico che si ha di fronte. Ed inoltre, ulteriori distinzioni vengono formulate all'interno di ciascuna funzione, giacché – sostiene Carbone – se si vuol raggiungere l'obiettivo prefisso occorre sempre tener ben presente la fisionomia del pubblico anche dal punto di vista sociale:

«È necessario al dicente, se vuol dilettere, ingegnarsi di sapere l'inclinatione di quei popoli o gente a i quali hanno da orare, ovvero predicare, di che cosa più si dilettono, quai discorsi più gli aggradano. [...] Perché la moltitudine è divisa in due schiere, cioè in semplici plebei, goffi, ignoranti, et in nobili dotti, giuditiosi, sensati, et in mediocri. Se per caso il predicatore si ritrova a predicare in luogo ove queste tre schiere sogliano convenire alle prediche, a me pare che si debba studiare di delectare con sodisfare a gli appetiti di quei nobili et [...] de gli medii. Imperoché se quei staranno saldi a sentire et si compiaceranno, con il divino favore faranno bastevoli a tirar tutti gli altri [...] perciò che communemente gli bassi se ne stanno al giudicio de gli alti et i semplici de' dotti. Se sono o più in gran quantità, in modo che siano quasi niente gli maggiori et gli medii rispetto de gli plebei, investigare le loro voglie.»<sup>90</sup>

È qui che si apre il campo ad un'altra forma che è anch'essa ereditata dalla precedente tradizione culturale segnatamente medievale, ma che ora, nella stagione post tridentina, si accresce di valenze pastorali e di spessore spirituale nuovi: cioè la predicazione *ad status*. A questo proposito, alcuni studi hanno già opportunamente messo in relazione da un lato il rapporto fra predicatore e uditori orientato secondo la precisa casistica degli *status* sociali e dall'altro la visione statica e gerarchica della società medievale.

Ma quanto questo modello di corrispondenza possa convenire anche per l'età moderna, lo mostrano bene, fra gli altri, i *De rhetorica ecclesiastica libri* (1574) del Valier. L'opera del vescovo veronese specifica i *varia auditorum genera* rispetto ai quali la predica va diversamente modu-

Paleotti (nella sua *Istruttione per tutti quelli che havranno licenza di predicare nelle ville et altri luoghi della diocesi di Bologna* del 1578) affianca parroci e predicatori, dicendo che «ben lungi dal distinguere tra un'oratoria alta dei predicatori itineranti e un'oratoria minore, si vuole invece suggerire anche ai non parroci quello stesso stile piano e positivo e quel modo di trattare i problemi aderendo alle realtà concreta del luogo e dei suoi abitanti che si giudicava tipico del parroco» (A. PROSPERI, *Intellettuali e Chiesa*, cit., p. 236).

<sup>90</sup> Dalla citata edizione di Venezia, 1562, cc. 21v-22r.

lata. Vengono compresi un po' tutti gli stati di vita e le condizioni sociali e professionali: *mulieres, parentes et filii, senes, iuvenes, moniales, scientiarum magistri, milites, mercatores, principes, subditi, divites, pauperes, famuli, ruri habitantes*<sup>91</sup>. E quello del Valier rappresenta solo un esempio fra i tanti possibili; analoga casistica presentano infatti il *Divinus orator* di Ludovico Carbone o i *De praedicatore libri* di Giovanni Botero.<sup>92</sup>

Che questo criterio di distinzione risponda anche ad un compito di controllo sociale da parte delle autorità ecclesiastiche è abbastanza chiaro. Il consiglio di Valier di adattare il discorso del predicatore alla cultura degli ascoltatori (consigliando, ad esempio, che chi doveva rivolgersi ad un pubblico contadino ricavesse immagini dal lavoro dei campi) mostra infatti l'intenzione di «rinunciare ad ogni tentativo di elevare i livelli di cultura esistenti.»<sup>93</sup>

Si tratta dell'assunzione di un compito di controllo sociale da parte dell'autorità ecclesiastica di cui aveva mostrato sicura consapevolezza anche il predecessore del Valier sulla cattedra episcopale di Verona, Gian Matteo Giberti. Egli, nelle sue istruzioni, aveva infatti evocato la minaccia dell'inferno, invitando i predicatori a farne uso verso «tutti i signori et governatori spirituali et temporali, così di città come di ville»<sup>94</sup>. Un invito analogo ripeteva il successore nemmeno quarant'anni dopo; ma quale distanza fra l'intenzione soggiacente a quelle parole del Giberti e il disegno rinvenibile in queste del Valier dove destinatari non sono più i signori, bensì i contadini!:

«Ad terrorem commovendi sunt saepe rustici, verbis etiam D.N. Iesu Christi et sanctorum Apostolorum peccatoribus mortem perpetuam comminantibus.»<sup>95</sup>

Nella predicazione *ad status* dunque il modello proposto è quello di una complessiva rigidità degli *status* medesimi, a testimonianza di una ferma intenzione di controllo sociale. Di fronte a poveri che si lagnavano «perché, sendo privi lettere et di scientia, et modo di darsi agli essercitii

<sup>91</sup> Cfr. dalla citata edizione, le pp. 130-162.

<sup>92</sup> Per il testo del Carbone, cfr. pp. 229-232. Circa Giovanni Botero, il richiamo è ad alcuni passaggi del *De praedicatore Verbi Dei libri quinque*, Parisiis, 1585 (in particolare c. 84v).

<sup>93</sup> A. PROSPERI, *Intellettuali e Chiesa all'inizio dell'età moderna*, in *Storia d'Italia*. Annali 4, cit., p. 238. Prosperi continua efficacemente dicendo che «Valier fu uno tra i primi a contrapporre la bontà dei contadini alla poca religiosità dei cittadini. Ma era necessario che quei contadini si mantenessero contenti del loro stato.»

<sup>94</sup> Si tratta dell'opuscolo *Per li padri predicatori*, Verona, 1540, c. A.IVr.

<sup>95</sup> *De rhetorica ecclesiastica*, cit., pp. 209-210.

santi, pare che li sia come preclusa la strada di salire al Paradiso»<sup>96</sup>, urgeva una forte azione di convincimento stabilizzante. Ad una esigenza di questo tipo sembrano forse rispondere espressioni come quelle del *Divinus Orator* di Ludovico Carbone:

«Hortandus esse ut quisque in ea vocatione maneat ad quam vocatus est. Nemini suum statum invidendum esse: multa oriri incommoda ex status mutatione. [...] Et denique longe melius, tutius, et desiderabilius esse in inferiori gradu manere quam in superiori, et regi quam regere.»<sup>97</sup>

Lungo la medesima linea di tendenza, le indicazioni delle nostre fonti – sia quelle normative episcopali, sia quelle trattatistiche – si fanno ancora più stringenti. Così, le *Instructiones* di Carlo Borromeo insistono sul fatto che, poiché dinanzi alla Parola di Dio tutti sono uguali e tutti debbono lasciarsi investire dal suo significato, la predica non deve esplicitamente indirizzarsi contro un riconoscibile interlocutore e l'universalità del messaggio deve superare i particolarismi politici, evitando di entrare in dibattiti specifici su norme emanate da qualche principe locale.<sup>98</sup>

Proprio dopo aver consigliato la frequente lettura delle istruzioni borromeiche, un già fedele collaboratore di Carlo Borromeo come il vescovo di Ferrara Giovanna Fontana auspica che i predicatori non tocchino vizi o abusi di autorità civili e religiose<sup>99</sup>. E le esemplificazioni potrebbero estendersi ancora per i diversi ordini religiosi di predicatori, nonché per le differenti aree regionali.<sup>100</sup> Addirittura l'obbedienza all'autorità civile appare, assieme agli aspetti centrali della teologia post-tridentina, fra i predicabili nella proposta di Francesco Borgia. Il trattatista gesuita, dopo aver additato per i predicatori il compito di confermare e rinsaldare

<sup>96</sup> Lo afferma Gabriele Paleotti nella sua *Instruttione per tutti quelli che havranni licenza da predicare nelle ville, et altri luoghi della diocesi di Bologna* del 1578, edito nell'*Episcopale Bononiensis Civitatis et Diocesis* (Bologna, 1580): cfr. P. PRODI, *Il cardinale Gabriele Paleotti*, II, cit., pp. 79 sgg.

<sup>97</sup> Cit., p. 231.

<sup>98</sup> Cfr. *Instructiones praedicationis Verbi Dei*, cit., p. 217v.

<sup>99</sup> Cfr. *Istruttioni di mons. Giovanni Fontana vescovo di Ferrara alli parrochi et predicatori della città et diocesi sua*, Ferrara, 1611. Su questo elemento nella precettistica predicatoria del Fontana si veda E. PEVERADA, *La predicazione nelle indicazioni pastorali del vescovo di Ferrara*, cit., p. 309.

<sup>100</sup> E. BOAGA, *Il frate predicatore tra Cinque e Settecento: il caso dei carmelitani* (in stampa in *La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento tra Cinque e Settecento*, cit.) rileva il dato a proposito dei predicatori carmelitani. Per un zona specifica come il bolognese, cfr. G. ZARRI, *Istituzioni ecclesiastiche e vita religiosa a Bologna (1450-1700)*. Parte seconda, in W. TEGA (a cura di) *Storia illustrata di Bologna*, Milano, 1987, 10/II, pp. 189 sgg.

«obedientiam Romanae Ecclesiae debitam [...] Scripturae locis et rationibus virginitatis donum, coelibatum Sacerdotum [...] meritum bonorum operum et poenitentiae item de fructus indulgentiarum tam vivis quam pro vita functis et intercessionis utilitatem et invocationem Sanctorum»,

giunge infine ad una raccomandazione conclusiva al predicatore: «hortatur ad obedientiam Principum et Antistitum Ecclesiasticorum et saecularium.»<sup>101</sup>

Ne risulta confermato il quadro di una predicazione quale parte integrante di quel che si è definito un progetto di religione “cittadina”.

<sup>101</sup> *De ratione concionandi libellus*, cit., pp. 569-570.

CLAUDIO MADONIA

## PROBLEMI DELLA PENETRAZIONE GESUITA IN EUROPA ORIENTALE

### 1. *Il problema politico generale*

I gesuiti iniziarono la loro penetrazione nei territori dell'Europa orientale, cioè del regno di Polonia e dell'ex regno di Ungheria, nella seconda metà del XVI secolo, quando in questi due paesi si era ormai da tempo radicata la riforma protestante.

In Polonia la massa della *szlachta*, la media e piccola nobiltà terriera<sup>1</sup>, gelosa dell'indipendenza nazionale e dello *status* di privilegi conquistato in oltre un secolo di lotta contro il potere dell'aristocrazia e della corona, viveva in una condizione pressoché unica, in un'Europa che nella seconda metà del secolo XVI appariva avviata verso forme di governo assoluto.

La *szlachta* nutriva un'irriducibile avversione per i tentativi della dinastia asburgica, in cui vedeva l'incarnazione della volontà di *absolutum dominium*, di estendere il proprio potere sulla Polonia: non volendo rinunciare alle proprie conquiste, in più d'una occasione si dimostrò pronta ad impugnare le armi per contrastare questa strategia e difendere la propria libertà politica.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Uso qui il termine *szlachta*, che non ha corrispondenti nella lingua italiana, nel più specifico dei due significati che vengono ad esso attribuiti dalla storiografia polacca: infatti, se in generale il termine *szlachta* indica la classe nobiliare nel suo insieme, nel contesto particolare della conflittualità politico-sociale del XV-XVI secolo, il termine *szlachta* designa proprio la media e piccola nobiltà terriera in contrapposizione alla grande nobiltà intesa come classe di grandi proprietari terrieri, che dagli storici polacchi viene designata col termine di *magnateria*, ovvero classe magnatizia. Questa non sempre infatti corrisponde all'aristocrazia nel senso delle grandi famiglie di antico lignaggio. Vedi W. KULA, *Teoria economica del sistema feudale*, Torino, 1972, p. XI (*Avvertenza dei traduttori*).

<sup>2</sup> Come nel 1575, quando Stefano Batory fu eletto dalla *szlachta* re di Polonia contro la candidatura di Massimiliano II, candidato dell'aristocrazia filo-asburgica (vedi J. BESALA, *Stefan Batory*, Warszawa, 1992, pp. 77-148). Nel 1588, quando l'arciduca Massimiliano, proclamato re da una parte dell'aristocrazia filo-asburgica, cercò di conquistare Cracovia, fu

Oltre a ciò la Riforma aveva conquistato in seno alla classe nobiliare nel suo complesso, e nella *szlachta* in particolare, una folta schiera di sostenitori, il che aggiungeva all'avversione politica verso gli Asburgo anche una non indifferente ostilità ideologica verso la chiesa di Roma. E anche se la nobiltà restava legata nella sua maggioranza al cattolicesimo, la secolare battaglia condotta contro i privilegi ecclesiastici rendeva il clima generale, soprattutto fra gli anni Quaranta e Sessanta del XVI secolo, poco propizio alla politica dello Stato pontificio, nella quale si denunciava il tentativo di conservare quei privilegi anacronistici, mentre si andava sempre più rafforzando in Polonia un sentimento di identità e indipendenza nazionale.

Un clima ancor più difficile per la chiesa di Roma si respirava nei territori di quello che era stato il regno d'Ungheria; le travagliate vicende politiche seguite all'offensiva turca del 1526-1540 avevano portato alla divisione in due tronconi di quanto era rimasto del paese. In Transilvania la nobiltà magiara aveva rifiutato la successione asburgica sul trono ungherese ed era passata in blocco alle confessioni riformate, anche per recidere ogni possibile legame con l'Austria; di lì a poco sarebbe arrivata a bandire il cattolicesimo dallo stato.<sup>3</sup>

Ma il contenzioso con gli Asburgo rimaneva aperto e la minaccia della guerra continuava a incombere sul paese nonostante il susseguirsi di tregue e accordi: anche in questo caso il fattore nazionale e quello religioso si univano, ma ancor più categorica che in Polonia era la ripulsa della chiesa di Roma e dei suoi rappresentanti, visti qui come gli agenti della politica imperiale, che attraverso la restaurazione del cattolicesimo assecondavano le mire dinastiche della casa d'Austria.

Né la situazione appariva migliore in Ungheria, la parte del regno passata sotto il dominio asburgico: qui la Riforma aveva cominciato a diffondersi ancor prima del 1526, attraverso la numerosa comunità di origine tedesca detta dei "sassoni"; poi la battaglia di Mohács aveva decimato l'episcopato, il clero si era praticamente dissolto, e con esso l'organizzazione diocesana e parrocchiale. La Riforma, con l'affermazione del principio del

affrontato, sconfitto e fatto prigioniero dall'esercito della *szlachta*, guidato dal cancelliere Jan Zamoyski (J. TAZBIR, *Rzeczpospolita pierwszych Wazow*, in *Polska na przestrzeni wiekow*, Warszawa, 1995, pp. 228-229).

<sup>3</sup> Questo era avvenuto alla dieta di Torda del 1568, quando il re Giovanni Sigismondo, figlio di Jan Zapolyai e di Isabella (figlia del re di Polonia Sigismondo il Vecchio), aveva accettato di confermare gli editti del 1557 e del 1563 in materia di religione, estendendo il regime di tolleranza religiosa agli antitrinitari (vedi G. H. WILLIAMS, *The radical Reformation*, Philadelphia, 1962, cap. 28).

*cuius regio*, aveva fatto il resto e alla fine del XVI secolo in seno all'aristocrazia le famiglie rimaste cattoliche si contavano sulle dita di una mano.

L'ingresso della Compagnia di Gesù in Polonia fu un'operazione connessa ai tentativi condotti dallo Stato pontificio di istituire con la Polonia un rapporto politico stabile attraverso la creazione di un ufficio diplomatico permanente.

Lo Stato pontificio costruiva una sua politica internazionale, in linea con la tendenza generale degli stati moderni verso una sostanziale laicizzazione dell'attività politica; ma aveva un problema in più: mantenere un equilibrio tra gli aspetti sempre più confliggenti della sua duplice natura, temporale e spirituale o per meglio dire, statuale e universale.<sup>4</sup>

All'epoca della travagliata gestazione del concilio universale, le tendenze egemoniche dell'impero spinsero la curia romana a cercare l'appoggio di una potenza europea capace di ristabilire un certo equilibrio fra le forze in campo. La Polonia era in quel momento uno dei più grandi e potenti stati europei, ma in politica internazionale manteneva una posizione defilata<sup>5</sup>, nonostante, proprio in questo periodo, cominciasse a essere definita "antemurale del cristianesimo". Questo era un motivo in più per stringere i rapporti, dato che un'aspirazione primaria del papato continuava ad essere la crociata antiturca.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Sulla acquisizione da parte del papato di nuovi strumenti e strutture in relazione alla sua nuova dimensione politica, vedi P. PRODI, *Il sovrano pontefice*, Bologna, 1982, pp. 297 sgg.: «Il papato di fronte al profilarsi della nuova organizzazione del potere si costituisce esso stesso in principato con una saldatura tra potere politico e potere religioso che non soltanto serve di modello agli altri principi ma che viene in certo modo proposta e offerta tramite i concordati con l'obiettivo di conservare attraverso la mediazione tra gli stati e le Chiese locali la propria funzione universalistica in un mondo politico ormai irrimediabilmente policentrico» (p. 303). Sull'origine delle nunziature permanenti: *ivi*, pp. 308 sgg.

<sup>5</sup> Questa scelta era dovuta sia al timore della potenza imperiale che cresceva ai suoi confini occidentali, sia dall'incombere, sui suoi confini sud-orientali, del vicino ottomano, per il momento tranquillo. Roma intendeva rompere questo volontario isolamento e condurre la Polonia sull'arengo politico europeo (vedi l'articolo di J. KOREWA, *Sprowadzenie jezuitow do Polski*, in "Nasza przeszlosc", XX, Krakow, 1964, pp. 13 sgg.; del medesimo autore, il capitolo introduttivo di *Z dziejow diecezji warminskiej XVI w.*, Poznan-Warszawa-Lublin, 1964).

<sup>6</sup> Vedi: H. D. WOJTYSKA, *Papiestwo-Polska 1548-1563*, Lublin, 1977, p. 22. L'autore individua, tra i fattori all'origine del fenomeno di «politicizzazione» del papato, anche la minaccia turca che si era fatta più pressante sull'Europa: in questa situazione il papa avrebbe trovato l'opportunità di riconquistare il ruolo di «capo della cristianità» e di recuperare almeno in parte il prestigio perduto. Questo sarebbe stato l'acceleratore della rinnovata attività diplomatica della curia: «Il pericolo turco contribuì in gran misura alla nascita della moderna diplomazia papale. Questo elemento, accanto alla riforma protestante, esercitò probabilmente una determinante influenza anche sull'istituzione della nunziatura apostolica in Polonia.»

Dal canto suo anche lo stato polacco andava soggetto a un processo di trasformazione politico-istituzionale, iniziato anch'esso già nel XV secolo e che implicava, tra le riforme che la nobiltà reclamava da tempo, anche una diversa regolazione dei rapporti fra stato e chiesa. La situazione era resa più complessa dalla questione religiosa, in quanto una parte cospicua della nobiltà aveva abbracciato le confessioni protestanti e anche in seno alla maggioranza cattolica si facevano sempre più forti le aspirazioni alla costituzione di una chiesa nazionale.

In questa situazione appariva di primaria importanza per lo Stato pontificio l'istituzione di un efficiente servizio di relazioni diplomatiche, gestito da una rappresentanza autorevole e capace di esercitare anche una vigilanza costante sugli interessi temporali della chiesa, sempre più insistentemente oggetto delle rivendicazioni della nobiltà.<sup>7</sup>

Il ruolo legislativo conquistato dalla *szlachta* nel parlamento, il *sejm*, costringeva ogni decisione in merito alle relazioni fra stato e chiesa a passare al vaglio dell'assemblea. La curia romana era quindi costretta a seguire con particolare attenzione l'andamento delle diete generali, inviando di volta in volta a presenziarvi i suoi rappresentanti, muniti di un mandato limitato per lo più alla vigilanza sugli interessi ecclesiastici minacciati.

Questa contingenzialità delle missioni apostoliche conferiva alle nunziature quel carattere "parlamentare" che in buona parte mantennero fino agli anni Sessanta del XVI secolo; d'altronde erano gli stessi sovrani polacchi a sollecitare la partecipazione dei legati pontifici al *sejm*: poiché non erano in grado né di controllare la diffusione del protestantesimo fra i nobili, né tantomeno di contenere le loro rivendicazioni nei confronti del clero, piuttosto che assumere posizioni impopolari, preferivano rimettere al parlamento le questioni di ordine religioso e lasciare che fosse Roma a gestire direttamente la tutela dei propri interessi.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> W. TYGIELSKI, *Z Rzymu do Rzeczypospolitej*, Warszawa, 1992, pp. 25-27: l'interesse per la Polonia era rappresentato a Roma da cardinali come G. Puteo, viceprotettore di Polonia dal 1558 al 1560; e soprattutto A. Farnese, protettore negli anni 1544-1589. Autore di un'istruzione destinata ai futuri nunzi apostolici, i *Raccordi per Polonia* (1560), Farnese aveva fissato la sua attenzione sull'importanza particolare della Polonia già alla fine degli anni '40. Nel suo memoriale fissava già il ruolo del nunzio come di colui che è incaricato di mantenere una costante influenza sul re, costituire un centro di riferimento per l'episcopato e assumere iniziative per sottrarre all'influenza riformata i più importanti e rappresentativi gruppi sociali.

<sup>8</sup> Per Wojtyska (*Papiestwo-Polska*, cit., pp. 36-37) questo carattere "parlamentare" della nunziatura polacca (ovvero la costituzione e l'invio di legazioni papali in occasione delle riunioni del *sejm*) fu determinato proprio dal regime di "democrazia nobiliare" vigente in Polonia: poiché le diete erano convocate con molta irregolarità e duravano al massimo qualche mese, la presenza dei nunzi, convocati sempre dal re *ad futura regni comitia* e licenziati dallo stesso subito dopo la loro conclusione, era limitata e scarsamente operativa.



A questi problemi si aggiungevano per la curia romana le preoccupazioni per la convocazione del concilio, reclamato da più parti, ma specialmente in Polonia: sia dal clero, che attendeva indicazioni operative, sia dalla nobiltà, che reclamava in alternativa un sinodo nazionale, sia infine dal sovrano, che non sapeva più come tenere a freno le richieste del parlamento.<sup>9</sup>

Alla fine degli anni Quaranta però la curia romana dovette raccogliere l'appello pressante lanciato dal clero polacco<sup>10</sup> e pensare a efficaci strumenti di intervento. Cominciarono i preparativi per una legazione che sicuramente si sarebbe distinta da quelle che l'avevano preceduta per un elemento di assoluta novità: la presenza di due rappresentanti della Compagnia di Gesù.<sup>11</sup>

La legazione, in preparazione nell'estate del 1549, non partì, per ragioni in parte ignote e per la morte di Paolo III avvenuta nel novembre di quell'anno. La sua costituzione segnava tuttavia una svolta: da questo momento, dato il ruolo ideologico che i gesuiti si preparavano ad esercitare nella lotta contro il protestantesimo, la nunziatura polacca affiancava al suo carattere, fino ad allora prevalentemente "parlamentare", un connotato più espressamente religioso, in funzione di sostegno e di guida alle forze che in Polonia cercavano di contrastare l'avanzata della Riforma.

Nondimeno, anche se da questo momento in poi la presenza dei gesuiti divenne un elemento costante delle legazioni papali in Polonia, l'iniziativa di costituire una base per l'espansione della Compagnia in questo paese non si realizzò fino al 1564. Fu probabilmente la stessa dipendenza dei

<sup>9</sup> In questa fase a Roma prevalsero però le sollecitudini politiche e le legazioni inviate in Polonia si occuparono soprattutto della partecipazione dei vescovi al concilio, trascurando i problemi interni alla chiesa polacca: per questo sarebbe rimasto senza risposta l'appello lanciato dal legato papale a Buda Antonio Puglioni, che denunciava già nel 1526 la pressione che la nobiltà esercitava sulla chiesa polacca e sollecitava l'invio in Polonia di «un huomo di Sua Santità, ma di tal vita, exemplo et industria che non dasse che parlare di sé [...] che sustinesse le parti nostre vive» (WOJTYSKA, *Papiestwo-Polska*, cit., p. 38, nota 136).

<sup>10</sup> Ovvero da una parte di esso: i sostenitori della riforma cattolica, più tardi della contro-riforma, erano ancora un gruppo minoritario in seno all'episcopato polacco, che nella sua maggioranza guardava con indifferenza ai progressi del protestantesimo, o addirittura era favorevole, almeno privatamente, ai riformati (J. TAZBIR, *Dzieje polskiej tolerancji*, Warszawa, 1973, pp. 84-85; Id., *Szlachta i teologowie*, Warszawa, 1987, pp. 181-183). Il circolo più impegnato nel rinnovamento del clero cattolico e nella lotta antiprottestante si concentrava nel capitolo della cattedrale di Cracovia e nel suo vescovo, Samuel Maciejowski (WOJTYSKA, *Papiestwo-Polska*, cit., p. 39).

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 40: non sappiamo chi fosse il nunzio designato, ma la partecipazione dei gesuiti è confermata da quanto scriveva lo stesso generale della Compagnia, Polanco, il 3 agosto del 1549 a E. Ugoletto (MHSJ - *Monumenta Ignatiana* II 556).

gesuiti dalle legazioni pontificie a limitarne le possibilità d'azione: il complicarsi della situazione interna del regno polacco e le alterne vicende del concilio di Trento, ritardando lo stabilizzarsi di relazioni diplomatiche correnti fra i due stati, impedì ai gesuiti di svolgere un ruolo autonomo fino a metà degli anni Sessanta.

Il cardinale Hozjusz, vescovo di Warmia<sup>12</sup>, temeva che, allontanandosi la prospettiva del concilio universale, una cospicua parte del clero polacco avrebbe finito per condividere l'idea del sinodo nazionale caldeggiato dalla nobiltà; un'aspirazione cara anche a una parte dell'episcopato. Sarebbe stato il preludio alla costituzione di una chiesa nazionale indipendente; per impedire che ciò avvenisse richiese al papa l'invio di un nunzio dotato di ampi poteri.<sup>13</sup>

Intanto Hozjusz aveva iniziato a trattare con la Compagnia per introdurre nella sua diocesi i gesuiti. Ma i primi contatti, avvenuti nel 1553 con Loyola e Canisio tramite il nunzio Marcantonio Maffei, si erano arenati; Loyola preferì allora sospendere i contatti, rimettendosi agli esiti dell'attesa ma non ancora costituita legazione apostolica. Fu Paolo IV a inviare in Polonia, nell'estate del 1555, Alvise Lippomani; la Compagnia designò due accompagnatori, Lainez e Salmeron. Solo il secondo però seguì effettivamente la missione.

Lippomani in Polonia cercò, senza successo, di mobilitare il re in una decisa azione antiprottestante. Salmeron sondava intanto il terreno circa le possibilità di intraprendere la fondazione di un collegio in Polonia; ma dovette constatare quanto il clima generale fosse decisamente ostile alla legazione papale.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Ispiratore dell'appello a Roma (nota 10), Stanislaw Hozjusz (1504-1579) fu l'alfiere della controriforma in Polonia. In gioventù aveva fatto parte del circolo erasmiano di Cracovia e fra il 1523 e il 1527 aveva pubblicato le opere di Erasmo, con cui era in corrispondenza. Studiò diritto in Italia (a Bologna e Padova, con L. Buonamici e U. Buoncompagni) dal 1530 al 1534. Tornato in patria, nel 1538 divenne segretario reale e nel 1543 gran segretario. Fino alla fine degli anni Trenta fu sostenitore di una riforma erasmiana della chiesa; poi cominciò a interessarsi sempre più di teologia e a collezionare cariche ecclesiastiche; dal 1545 cominciò a partecipare alla repressione dei riformati.

<sup>13</sup> La scelta del pontefice cadde su Alvise Lippomani, ex-delegato al Concilio di Trento, esperto di procedure conciliari e di questioni protestanti (WOJTYSKA, *Papiestwo-Polska*, cit., p. 45). In realtà Lippomani era stato già designato da tempo a questa missione, ma la morte di Giulio III avvenuta il 23 marzo 1555, seguita cinque settimane dopo da quella del suo successore Cervini, ne avevano ritardato la partenza, impedendo al nunzio di intervenire, come desideravano sia Hozjusz che Sigismondo, alla dieta generale fissata per il 12 maggio.

<sup>14</sup> Dopo essersi consultato con Kromer, che lo dissuase dall'attendere dal sovrano un aiuto concreto, riconobbe che in Polonia non aveva più niente da fare e decise di partire immediatamente, senza neanche incontrare il vescovo Hozjusz, per riferire al papa quanto ave-

L'intransigenza di Lippomani, contrario all'idea di ogni dialogo fra cattolici e protestanti e fautore di una linea dura, suscitò l'avversione della corte: erano palesi i suoi sforzi di far fallire il progetto del sinodo nazionale e di convincere il re a adottare una politica repressiva contro i protestanti. Falliti i tentativi di influenzare Sigismondo, a Lippomani non restò altro da fare che rivolgere la sua azione a scuotere l'episcopato polacco: in quest'opera ebbe maggior successo.<sup>15</sup>

Con l'attività a favore del clero e la conseguente decisione di partecipare alla prossima dieta la missione di Lippomani assunse, più per forza di cose che per una determinata scelta politica, quei connotati che le conferirono, distinguendola dalle precedenti legazioni, un carattere di vera e propria nunziatura permanente: la prima che si potesse considerare tale in Polonia.<sup>16</sup>

Il sinodo provinciale di Lowicz, in cui vennero affrontati i problemi morali, materiali e dottrinali della chiesa polacca, fu l'unico successo di Lippomani: qui il nunzio riuscì a imporre la propria volontà, conducendo quasi con prepotenza il sinodo alle conclusioni da lui imposte.<sup>17</sup>

va potuto constatare sulla situazione della chiesa polacca. Era il mese di novembre e il suo viaggio di ritorno durò tre settimane: a dorso di mulo attraversò i rigori dell'inverno polacco e raggiunse Vienna, più morto che vivo e mezzo assiderato. Non appena si fu rimesso in salute, Salmeron scrisse subito a Loyola, il 1° gennaio 1566, riferendo del completo fallimento della missione e concludendo amaramente che in Polonia non c'era da aspettarsi aiuto alcuno né da parte del re, né da parte delle autorità ecclesiastiche (vedi S. ZALESKI, *Jezuici w Polsce*, vol. I, Lwow, 1900, p. 135).

<sup>15</sup> Nonostante le non poche difficoltà iniziali, il nunzio riuscì finalmente a incontrare i vescovi, i capitoli e numerosi senatori laici; constatò così l'esistenza di un partito cattolico ancora forte e tutt'altro che rassegnato ad arrendersi ai riformati. Rincuorato dal risveglio dell'episcopato polacco e dai colloqui con Hozjusz, che lo aveva raggiunto a Varsavia, Lippomani decise di accogliere la preghiera di restare in Polonia fino al *sejm* successivo; nel frattempo si dedicò senza risparmio di energie alla mobilitazione del clero polacco per un rinnovamento della vita religiosa e in vista dell'organizzazione di una efficace controffensiva antiprotestante (WOJTYSKA, *Papiestwo-Polska*, cit., p. 75).

<sup>16</sup> «Lippomani può essere chiamato il primo nunzio permanente in Polonia – peraltro più per una questione di prassi che per una decisione pontificia. Prassi che andò consolidandosi e assumendo un carattere istituzionale attraverso il decennio successivo» (ivi, p. 47). Ma se l'opera del nunzio ebbe un effetto ricostituente per il morale del clero polacco, non altrettanto efficace fu dal punto di vista della lotta antiprotestante: le sue esortazioni al re e ai senatori a impegnarsi in una lotta contro i riformati non dettero in pratica alcun risultato.

<sup>17</sup> Il sinodo, che nella forma e nello spirito anticipava di quasi un decennio le deliberazioni tridentine, trattò distintamente due questioni: la dottrina e la riforma interna del clero. Lippomani, impostosi all'assemblea come presidente nonostante vivaci rimostreanze, la diresse con determinazione ferrea verso gli obiettivi che si era prefisso, imprimendo ai lavori l'indirizzo controriformistico di cui si sentiva il portatore. Su entrambi i punti riuscì a far pre-

Divenuto bersaglio di manifestazioni ostili d'ogni genere da parte della nobiltà sia protestante che cattolica<sup>18</sup>, Lippomani decise comunque di resistere fino alla dieta: qui poté assistere a una nuova vittoria della nobiltà, che lottava per la definitiva abolizione della giurisdizione ecclesiastica. Constatato il fallimento della sua missione, lasciò subito la Polonia: la relazione che presentò a Paolo IV fu un duro atto d'accusa contro la colpevole inerzia di Sigismondo Augusto.<sup>19</sup>

La vicenda del nunzio Lippomani rende l'idea di quanto fosse difficile il contesto con il quale la curia romana doveva fare i suoi conti, se non voleva perdere definitivamente il controllo di un'area strategicamente così importante sia dal punto di vista politico che religioso: la Polonia si trovava infatti nella fase assai delicata di una trasformazione costituzionale che avrebbe definito per i prossimi due secoli quella peculiare forma di governo condiviso fra monarchia e parlamento che la renderà caratteristica sotto il nome di Repubblica nobiliare.

Ma adesso, se la legazione di Lippomani aveva avuto il merito di aiutare il clero polacco a ricostituire le proprie forze in vista della controffensiva ormai prossima, le ricadute negative della politica intransigente e autoritaria del nunzio andarono ben al di là della sua persona e provocarono un'ondata di generale avversione, cui non erano estranei sentimenti xenofobi latenti nella nobiltà polacca, nei confronti di Roma, coinvolgendo inevitabilmente anche i gesuiti.

Intanto lo stato delle relazioni fra Roma e la Polonia, già compromesso

valere la propria linea, che del resto era quella del papa, con cui era in costante rapporto epistolare; ma se sul secondo punto, cioè la moralizzazione della chiesa e soprattutto il fermo richiamo dei vescovi al loro dovere pastorale, il giudizio positivo del clero polacco fu pressoché unanime, sul primo, che vedeva con la riaffermazione dell'ortodossia dottrinale la chiusura intransigente alle istanze di dialogo coi protestanti, fu ampio il dissenso dei vescovi, che sapevano di dover scontare nei rapporti coi riformati l'irrigidimento imposto dal nunzio (*ivi*, pp. 94-95).

<sup>18</sup> Lippomani, per l'asprezza del suo carattere e per una concezione della sua missione che prevaleva sul buon senso politico e diplomatico, non si rendeva conto che per il re applicare i provvedimenti da lui reclamati voleva dire levare il braccio sui più illustri rappresentanti della nobiltà: un atto simile, oltre a non essere consentito dalla legislazione vigente, avrebbe significato scatenare in Polonia una sedizione nobiliare e una guerra di religione. Si inaspri così la campagna dei protestanti contro il nunzio, anche con il contributo di false lettere in cui Lippomani avrebbe consigliato al re di tagliare la testa ai più grossi esponenti del protestantesimo per ripulire il regno dall'eresia (*ivi*, pp. 81 sgg.).

<sup>19</sup> Tornato a Roma, Lippomani ebbe incarichi di alta responsabilità nella segreteria papale, dove continuò a occuparsi di questioni polacche fino alla sua morte (avvenuta tre giorni prima di quella di Paolo IV), fra cui la promozione di Hozjusz alla porpora cardinalizia (*ivi*, p. 100).

dopo la legazione di Lippomani, stava per entrare in una delle fasi più burrascose della sua storia. L'incidente che fece salire la tensione a livelli di guardia riguardava il problema della nomina dei vescovi.<sup>20</sup>

Questa volta il difficile compito di rappresentare gli interessi del papa in Polonia fu affidato a Camillo Mentovato: la scelta del papa rivelava una preoccupazione essenzialmente politica, perché il vescovo di Satriano era infatti un giurisperito e un diplomatico più che un esperto in questioni teologiche.

Mentovato raggiunse Cracovia nell'ottobre del 1558; anche questa volta era affiancato da due gesuiti, in funzione di consulenti teologici: Pietro Canisio e Domenico Menghini. Il nunzio e il suo seguito dovevano adesso scontare, in un clima paurosamente ostile, la fresca memoria dell'inviso Lippomani e l'asprezza dei più recenti contrasti fra Cracovia e Roma. Mentre la partecipazione di Alfonso Salmeron alla legazione precedente era passata inosservata, adesso uno dei motivi di irritazione degli avversari della chiesa di Roma era proprio la presenza di due eminenti teologi della Compagnia: si temeva infatti che il loro arrivo fosse il preludio a uno scontro sul piano della disputa teologica, un terreno sul quale i gesuiti erano considerati antagonisti pericolosi.<sup>21</sup>

Dopo un breve incontro ufficiale con Sigismondo, il nunzio si affrettò a raggiungere la sede prescelta per la dieta, la città di Piotrkow.

Canisio, che lo seguì, fu molto colpito da questa esperienza e poté trarne insegnamenti assai utili: la futura strategia della curia romana per la Polonia fu plasmata alla luce delle sue osservazioni e delle sue conclusioni.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Si trattava di confermare la nomina di Jakub Uchanski, già vescovo di Chelmno, alla diocesi vacante di Wloclawek; ma Uchanski aveva un avversario temibile nella stessa segreteria del papa: l'ex-nunzio Lippomani. La mancata ratifica da parte pontificia della nomina regia scatenò reazioni ancor più indignate nella nobiltà, che chiese con rinnovata pressione al re di convocare il sinodo nazionale senza tener conto del papa e poi di ratificarne le conclusioni: il che significava arrivare alla costituzione della chiesa nazionale che anche tanti cattolici – fra cui lo stesso Uchanski – auspicavano (*ivi*, p. 106).

<sup>21</sup> Gli avversari avevano intuito subito che la legazione di Mentovato da questo punto di vista rappresentava un cambiamento di linea rispetto a quella di Lippomani e che da questo momento i riformati dovevano temere non un attacco mirato alla sopraffazione delle loro persone fisiche, ma alla liquidazione delle loro dottrine tramite le armi della controversia teologica: una guerra di libri, certo meno cruenta, ma dall'esito più incerto di un confronto politico. In questa chiave veniva letta la presenza di teologi gesuiti del rango di Canisio e di Menghini (*ivi*, p. 113).

<sup>22</sup> Canisio, constatata la grande forza politica dei protestanti, aveva compreso che occorreva adottare una nuova strategia fondata non più sulle pressioni esercitate su governanti e vescovi affinché soffocassero con la forza i fermenti riformatori; in una situazione come

Ma quanto agli interessi della Compagnia, in particolare riguardo al progetto del collegio, di cui era un ardente sostenitore, il teologo gesuita rimase assai deluso dell'esperienza polacca. L'atteso incontro con Hozjusz non ebbe luogo: il vescovo di Warmia infatti era giunto a Roma subito dopo la partenza della legazione. Canisio incontrò a Cracovia il vescovo Andrzej Zebrzydowski, ma questi si mostrò piuttosto indifferente all'idea di fondare un istituto della Compagnia nella capitale del regno polacco. La stessa indifferenza, dopo un breve interessamento iniziale, mostrò anche il primate di Polonia, Jan Przerembski.

In effetti, come più tardi venne chiarito in un incontro fra un inviato di Przerembski e il generale Lainez, alla base di questa freddezza c'era un problema di fondo: parlando di collegi, Canisio e Przerembski intendevano ciascuno una cosa diversa. Il primo aveva in mente il preciso programma di educazione integrale fondato sui collegi costituiti secondo le regole rigorose elaborate da Loyola e dai suoi compagni e sancite dalle Congregazioni; il secondo pensava invece in termini assai più vaghi all'inserimento di alcuni padri gesuiti, in funzione di teologi *a latere*, in una struttura pedagogica tutta ancora da determinare, visto che in Polonia l'educazione era affidata alle obsolete scuole parrocchiali e capitolari. Del resto questa visione minimalista era condivisa anche da Hozjusz, che pure era stato il primo a intavolare trattative con la Compagnia per introdurre in Polonia i gesuiti in funzione pedagogica.

Allo stato delle cose Canisio non aveva più niente da fare in Polonia; e visto come si era concluso anche il *sejm*, neanche il nunzio aveva bisogno di lui<sup>23</sup>; così alla fine di febbraio lo congedò e il gesuita poté far ritorno a Roma e riferire che le cose in Polonia non erano ancora mature per fondarvi un collegio.

quella polacca si sarebbe rischiato di nuocere alla stessa maggioranza cattolica. Occorreva invece basarsi proprio sulle istanze di rinnovamento mettendo in primo piano l'opera pastorale e dimostrarsi capaci di dare risposta alle richieste che venivano dalla società. Il pensiero di Canisio influenzò immediatamente la politica della Santa Sede, riflettendosi già nelle istruzioni di Pio IV al nunzio Bongiovanni, che raccomandavano mitezza nei confronti degli eterodossi (KOREWA, *Sprowadzenie*, cit.).

<sup>23</sup> Al *sejm* aveva prevalso la linea diplomatica di Sigismondo: il dibattito sulle questioni religiose fu posto in fondo al calendario dei lavori, con il recondito fine di soprassedervi del tutto. Una soluzione che doveva andar bene anche alla nobiltà, che aveva già ottenuto in pratica quello a cui teneva di più e che non pareva troppo ansiosa di affrontare un vero dibattito sulla religione: questa fu l'impressione di Canisio, che invece premeva per un cimento pubblico con gli avversari, sfidati a una disputa organizzata da Mentovato *proter sacramentarios* (WOJTYSKA, *Papieżstwo-Polska*, cit., p. 116) Ma ai gesuiti non fu consentito di svolgere attività religiosa a Piotrkow, eccezion fatta per una predica che Canisio tenne nella chiesa parrocchiale e che fu completamente boicottata (*ivi*, p. 196).

La Compagnia decise allora di attendere segnali più concreti da parte polacca, scegliendo come osservatorio il collegio di Vienna: qui d'ora in poi, a mezza strada fra Cracovia e Roma, avrebbero dovuto svolgersi i successivi incontri e le eventuali trattative fra i delegati del primate polacco e quelli della Compagnia. Il rettore del collegio, Juan de Vitoria, fu autorizzato a inviare rappresentanti in Polonia solo dietro esplicite richieste scritte inerenti esclusivamente la questione dell'erigendo collegio.<sup>24</sup>

Un passo avanti però era stato fatto: dopo aver partecipato alle legazioni pontificie come forza aggiunta, in qualità di meri consulenti teologici, i gesuiti avevano cominciato a muoversi con maggiore indipendenza, studiando il terreno, allacciando con il clero polacco rapporti che, nonostante le difficoltà iniziali, non si interruppero, ma vennero coltivati e consolidati. Da questo momento, muovendosi pur sempre nel quadro della politica pontificia e della controriforma, la Compagnia cominciava a gestire la sua strategia in modo autonomo.

Difatti, non risulta che la successiva missione apostolica in Polonia, guidata dal vescovo di Camerino, B. Bongiovanni, avesse dei gesuiti al seguito; sui motivi di questa assenza si possono fare solo ipotesi. Come si è visto, i rapporti fra la Compagnia e l'episcopato polacco erano entrati in una fase di stallo, anche se i contatti non erano interrotti; in secondo luogo, sembra che la relazioni fra Bongiovanni e i gesuiti non fossero particolarmente cordiali, almeno nel periodo in cui si svolse la sua missione apostolica in Polonia.<sup>25</sup>

Infine, la nunziatura Bongiovanni non aveva quel carattere rigidamen-

<sup>24</sup> Juan de Vitoria era affascinato dall'idea della missione polacca; subiva senz'altro l'influenza e le pressioni dei rappresentanti dell'episcopato polacco presenti nella capitale imperiale, Hozjusz, Przerembski, Kromer. Per questo fu deciso di tenerlo a freno: istruzioni provenienti dai vertici della Compagnia autorizzavano il rettore a inviare eventualmente dei confratelli in Polonia in funzione di esploratori, ma solo dietro precise richieste scritte da parte polacca, aventi per oggetto il fine di fondare un collegio alle condizioni previste (KOREWA, *Sprowadzenie*, cit.).

<sup>25</sup> Il vescovo di Camerino era molto vicino al circolo di Morone, Pole, Contarini; ma aveva buoni rapporti anche con i gesuiti. Designato già una volta nel 1551 da Giulio III per una nunziatura in Polonia, in quella occasione doveva essere affiancato dal teologo Salmeron; la missione era poi stata annullata e con essa la nomina del nunzio. La causa del disamore di Bongiovanni verso i gesuiti va cercata nel ruolo che essi svolsero come testi di accusa nel processo a carico del card. Morone, suo amico e maestro. Da quel momento le relazioni di Bongiovanni con la Compagnia cessarono, almeno fino al suo ritorno dalla Polonia nel 1563 (WOJTYSKA, *Papiestwo-Polska*, cit., pp. 128-130). Vedi: M. FIRPO - D. MARCATTO, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, II/2 (*Il processo d'accusa*), Roma, 1984, pp. 335 e 623 (deposizioni di A. Salmeron); III (*I documenti difensivi*) Roma, 1985, pp. 419 e 425 (lettere di B. Bongiovanni a G. Morone).

te controriformistico che aveva contraddistinto, ad esempio, quella di Lippomani. La designazione del vescovo di Camerino fu effettuata nel quadro della politica di apertura diplomatica che Pio IV inaugurò dopo la morte di Carafa; il nuovo papa era certamente preoccupato dalla situazione di quei paesi in cui vedeva la chiesa cattolica minacciata dall'apostasia, ma la linea della quale Bongiovanni era espressione era ispirata dalla moderazione di consiglieri come il riabilitato cardinale Giovanni Morone.<sup>26</sup>

La dieta di Piotrkow del 1562-63 costituì nella storia del regno polacco un momento di svolta, destinato a mutare profondamente gli equilibri politici: Sigismondo, abbandonati i suoi tradizionali alleati, il clero e i magnati, passò dalla parte della nobiltà e accolse le sue richieste, che andavano in direzione opposta agli interessi di Roma. Il nunzio, convinto che Sigismondo Augusto contasse poco, fin dall'inizio aveva cercato di stabilire buoni contatti con i magnati e con la nobiltà; ma aveva trascurato di stringere i rapporti col re. Così quando al momento decisivo il sovrano mutò la sua linea politica, il nunzio si trovò spiazzato e dovette incassare il colpo infertogli dall'uomo la cui dedizione alla causa del cattolicesimo gli era sembrata fino al giorno prima cosa certa.

Sul piano "parlamentare" la nunziatura aveva mancato i suoi obiettivi: la nobiltà aveva ottenuto la definitiva emancipazione dalla giurisdizione vescovile, lo *jus reformandi* sui propri sudditi e tutto quanto aveva preteso in materia di religione. In compenso la politica di moderazione inaugurata da Bongiovanni stemperò la tensione che aveva caratterizzato i rapporti tra la Polonia e Roma negli ultimi anni; questo favorì l'instaurarsi di un clima di rispetto reciproco e di relativa tolleranza fra cattolici e riformati che si andò consolidando nel tempo, consentendo di lì a poco l'ingresso dei gesuiti e preparando il terreno alla loro sostanziale accettazione anche da parte della diffidente nobiltà riformata.

Mentre la trattativa per l'ingresso della Compagnia in Polonia entrava in una fase di stallo, nuove prospettive si aprivano all'orizzonte del collegio di Vienna: l'opera dei gesuiti, insediatisi da pochi anni nella capitale

<sup>26</sup> Era stato infatti il card. Morone a far cadere su Bongiovanni la scelta del papa. Del resto questa nomina deluse la parte polacca, a cominciare dall'ambasciatore Adam Konarski e scontentò il vescovo di Warmia e i suoi amici, Ghislieri, Latini, Puteo, che invece caldeggiavano quella di Giovanni Commendone, che faceva parte dello stesso circolo umanistico romano di Hozjusz ed era molto vicino al card. Puteo e, soprattutto, ai gesuiti (WOJTYSKA, *Państwo-Polska*, cit., pp. 129-130). La linea seguita da Bongiovanni emerse senza ombre al sinodo provinciale di Varsavia (marzo 1561), concretizzandosi in quei decreti in cui si raccomandava la riconquista degli eretici da parte dei vescovi con l'aiuto della mitezza e dell'amorevolezza, o la limitazione del numero degli interdetti (*ivi*, p. 144).



imperiale, aveva contribuito in misura decisiva a restaurare il volto cattolico della città, divenuta centro di irradiazione della controriforma, in cui si manteneva viva la tensione ideale all'interno con i mezzi anche più radicali della propaganda militante, come il rogo dei libri eretici.<sup>27</sup>

In questo clima di fermento venne a cadere l'appello dell'arcivescovo di Esztergom, Mikulas Olàh, che chiedeva l'aiuto dei gesuiti per restaurare la chiesa cattolica d'Ungheria, la cui guida gli era stata appena affidata dall'imperatore Ferdinando.<sup>28</sup>

Olàh manifestò subito un vivo interesse per l'attività dei gesuiti e del collegio di Vienna<sup>29</sup>: anche al primo sinodo diocesano, tenutosi a Trnava nel 1560, Olàh volle che fossero presenti rappresentanti della Compagnia: intervenne lo stesso rettore del collegio, Vitoria. I rapporti fra il primate d'Ungheria e il collegio di Vienna divennero regolari. Fu in occasione del secondo sinodo di Trnava, nell'aprile del 1561, che Vitoria e altri due suoi compagni definirono con Olàh la fondazione del primo collegio gesuita in Ungheria.<sup>30</sup>

L'idea di fondare un collegio in una regione per tanti aspetti malsicura,

<sup>27</sup> Fondato da P. Canisio nel 1552, nello stesso anno in cui a Roma veniva istituito il Collegio di Germania, in seno al quale venivano istruiti anche i giovani provenienti dai regni di Polonia e di Ungheria, il Collegio di Vienna fu il primo a sorgere in Austria. Per la sua posizione di frontiera costituiva un osservatorio importante e un avamposto strategico affacciato sul mondo orientale, destinato a costituire la base operativa per l'espansione della Compagnia in questa direzione. Vedi R. J. W. EVANS, *Felix Austria*, Bologna, 1981, pp. 71 sgg.

<sup>28</sup> Mikulas Olàh era nato a Sibiu in Transilvania nel 1493; uomo di formazione umanistica, era stato a lungo nelle Fiandre, dove aveva conosciuto Erasmo. Tornato in Ungheria nel 1543 fu nominato vescovo prima di Zagabria, poi di Eger, nel 1548. Appena insediato nella carica arcivescovile, nel 1553, Olàh intraprese l'opera di moralizzazione del clero (*Monumenta Antiquae Hungariae*, in seguito MAH, I, ed. L. Lukacs, I, 1550-1579, Romae, 1969, pp. 6\*-7\*).

<sup>29</sup> Già in occasione di un primo sinodo, convocato a Trnava nel 1554, aveva invitato due rappresentanti della Compagnia, Canisio e Nicolas Lanoy, a parlare per l'edificazione morale del clero congregato. Il sinodo non si poté tenere, ma fu l'occasione per cominciare a parlare di un collegio da realizzare in Ungheria (J. A. DE POLANCO, *Ex chronico Societatis iesu*, MAH I, pp. 4-5: «Strigoniensis etiam Archiepiscopus Tyrnaviae nostrorum collegium institui postulavit [...] Collegium tyrnaviense hoc anno (1554) mitti non potuit cum in Ungariam turcae irrupissent et novis eam calamitatibus afflixissent.»)

<sup>30</sup> Olàh aveva ottenuto da Ferdinando il finanziamento per sostenere la scuola capitolare di Esztergom, trasferita a Trnava dopo la caduta della città in mano turca, e le aveva fornito un edificio e una tipografia. L'arcivescovo aveva in mente la costituzione di un seminario per la formazione del clero, ma per questo fine il corpo insegnante di cui la scuola disponeva era inadeguato: aveva visitato il collegio di Vienna e voleva istituirne uno analogo a Trnava. Vitoria partecipò ai lavori del sinodo, iniziato il 23 aprile, insieme ad altri due compagni, Johannes Seidel, moravo di Olomouc, futuro rettore dell'erigendo collegio, e Anton Ghuse, fiammingo di Oudenarde (MAH I, p. 62, n. 3; p. 74; p. 78, n. 9).

sia perché sempre esposta alla minaccia turca, sia perché quasi tutta in mano ai riformati e infine anche perché ancora incerto ne era il destino politico, fu presa in considerazione con molta cautela dai vertici della Compagnia; Canisio, che aveva visto la situazione ungherese con i propri occhi, era molto prudente e, all'inizio del 1559, raccomandava cautela al padre generale Lainez: Olàh avrebbe voluto addirittura due collegi, uno a Trnava e uno a Banska Bistrica, cuore della regione mineraria e roccaforte riformata. Era meglio per il momento farne uno solo, ma con solide basi economiche: Canisio non nutriva molta fiducia nel successo dell'operazione e consigliava, qualora non si fossero ottenute serie garanzie, di dirottare in Polonia i padri destinati all'Ungheria.<sup>31</sup>

Vitoria, in occasione di una visita a Trnava nel marzo dello stesso anno, espone a Olàh in un memoriale i prerequisiti per concludere la trattativa sulla fondazione del collegio, ma l'impressione che riportò dal suo viaggio non fu positiva: da un lato la città auspicava l'arrivo dei gesuiti, dall'altro appariva piuttosto restia a sostenere le spese dell'operazione.<sup>32</sup>

Tuttavia, nel settembre dello stesso anno, l'arcivescovo Olàh inviò a Roma, tramite Vitoria, la richiesta formale di invio di un gruppo di dieci padri gesuiti e, con qualche riserva, Lainez rispose positivamente alla sua richiesta.<sup>33</sup>

<sup>31</sup> «Duo mihi considerata videntur [...]. Unum, ut pro duobus collegiis, quae offert ille Archiepiscopus, unum perfectum ac integrum constituatur [...]. Alterum, ut nisi serio fundator agere videatur (nam esse tenaciorem et cunctabundum indicat {sott. Vitoria}), eosdem fratres quos in Ungariam mittere statuerat, polonicis collegiis reservemus, quod haec maiorem allatura fructum videantur» (MAH 1, p. 12). Canisio scriveva questa lettera a Lainez il 20 gennaio 1559 da Piotrkow, sotto l'impressione favorevole dei primi colloqui col nuovo primate di Polonia Przerembski; da qui il suo scetticismo sul collegio ungherese e il suo ottimismo su quelli polacchi.

<sup>32</sup> Vitoria aveva l'impressione che si volesse ricavare dai gesuiti il massimo spendendo il minimo e commentava con sarcasmo: «Sono, come dice il proverbio spagnolo, gli uomini in questi paesi d'Ungheria, massime li più ricchi: *Mas agudos que aguja de San German para traher el agua a su molino y sustentar muchas cosas y grandes a costa agena*» (Vitoria a Lainez, 22 marzo 1559; MAH 1, p. 19). Polanco, segretario della Compagnia, suggerì un rinvio: in quel momento le trattative con il primate di Polonia sembravano vicine a una conclusione positiva e in cantiere c'era la fondazione di altri due collegi, uno a Monaco e un altro ad Augusta: non ci sarebbe comunque stato personale sufficiente per tutti questi collegi (Polanco a Vitoria, 29 aprile 1559; MAH 1, p. 22).

<sup>33</sup> «Quia tamen in modo admittendi tiranviense collegium nonnulla sunt in literis Dominationis V., quae ab instituti nostri ratione dissonant, et verbo melius quam scripto tractari possunt, scribo Doctori Ioanni de Victoria [...] ut agat coram explicitque mentem nostram D.ni V. R.mae. Et spero, quandoquidem utrinque Dei beneplacitum et commune bonum exquirimus, quod facile in eandem animorum sententiam conveniemus» (Lainez a Olàh, 24 ottobre 1559; MAH 1, p. 27).

Le trattative fra Oláh e Vitoria si protrassero ancora a lungo senza risultati concreti: le offerte dall'arcivescovo non erano giudicate sufficienti e le difficoltà finanziarie rappresentavano sempre l'ostacolo principale. Infine la Compagnia dovette adeguarsi a ridimensionare le sue pretese e accontentarsi di quello che le veniva offerto<sup>34</sup>. Nel giugno del 1561 arrivarono a Trnava i primi padri gesuiti e il collegio poté iniziare la sua attività, con un organico di tredici operatori.

Poco tempo dopo anche la questione polacca giunse ad una svolta: Pio IV si decise a inviare in Polonia uno dei suoi diplomatici più abili, il vescovo di Zacinto Giovanni Commendone.

Preso atto che sul piano parlamentare non c'era possibilità di vincere un confronto con la nobiltà, era necessario scendere a un compromesso e fare sul piano materiale quelle concessioni che potessero mantenere aperto un canale di comunicazione, per cercare almeno di influire su quei nobili che avevano aderito alla riforma per conseguire obiettivi economici, come l'appropriazione dei beni ecclesiastici.<sup>35</sup>

Commendone, al tempo in cui era stato nell'ufficio del card. Carlo Carafa in qualità di *secretarius intimus Suae Sanctitatis*, aveva sovrinteso nel 1555 alla preparazione della nunziatura di Lippomani e si orientava nelle cose polacche; ricevette l'istruzione direttamente dalle mani di Hozjusz, che incontrò a Trento, insieme a Laínez e Polanco. Con essi prese fra l'altro decisioni operative concrete per avviare la fondazione dei collegi; a lui i gesuiti rimisero il giudizio finale sulla possibilità di realizzazione del piano.

A fianco del nunzio ricomparvero i gesuiti: ad accompagnare Commendone nella sua missione polacca fu inviato un giovane e brillante te-

<sup>34</sup> Il 20 luglio 1560 Laínez scriveva a Oláh: «Quia tamen significatum est nobis res collegii tirnaviensis nondum esse paratas, aliquantisper missionem nostrorum diferemus, ut commodius omnia Tirnaviae disponantur, tum quae ad domum, tum quae ad redditus pertinent» (MAH 1, p. 51); infine una lettera dell'imperatore inviata a Pio IV nell'agosto del 1560, sollecitata da Laínez, avviò la trattativa verso la conclusione (MAH 1, p. 53).

<sup>35</sup> Nel momento in cui il concilio entrava nella fase conclusiva, anche l'istituzione della nunziatura assumeva un carattere più definito nel segno della controriforma: accanto alle *facultates* ordinarie ne comparvero altre, ottenute dai nunzi in relazione alla specificità della loro missione; in particolare il diritto di leggere i libri eterodossi, o comunque proibiti, e quello di assolvere dal peccato di apostasia e di riammettere alla chiesa cattolica qualunque tipo di eretici (WORTYSKA, *Papiestwo-Polska*, cit., pp. 186 sgg.). In questa evoluzione si colloca la comparsa, tra le *facultates*, dell'autorizzazione a condonare i singoli episodi di secolarizzazione di beni ecclesiastici. Questa facoltà, che Bongiovanni aveva ottenuto per la prima volta in forma limitata nel 1563, Commendone la pretese in forma estesa insieme a tutte le altre autorizzazioni prima della partenza per la Polonia.

ologo della Compagnia, il boemo Balthazar Hostounsky.

Ormai il carattere controriformistico della nunziatura era nettamente prevalente su quello “parlamentare”, che ancora in parte conservava<sup>36</sup>. La presenza di un teologo gesuita a fianco del nunzio, se da un lato rappresentava infatti la necessità di un rafforzamento del lato ideologico della missione, nel timore che dal *sejm* potesse scaturire un dibattito sulla religione, dall'altro ne accentuava il timbro controriformistico: a differenza degli altri membri della legazione, che venivano scelti dal nunzio, i gesuiti venivano designati dal papa stesso, ovviamente su indicazione del generale della Compagnia.

Ma quando Commendone giunse in Polonia sia lui che i gesuiti trovarono un clima diverso da quello che aveva accolto pochi anni prima Salmeron e Canisio: la fama del collegio di Vienna aveva già reso popolare la Compagnia.<sup>37</sup>

Hozjusz adesso non era più isolato: la parte più consapevole del clero polacco, grazie anche all'opera dei nunzi che si erano succeduti negli ultimi anni, aveva ritrovato la fiducia nelle proprie forze e la volontà di lottare. Adesso si desiderava veramente l'intervento dei gesuiti; nella loro organizzazione era riposta l'ultima speranza di rivincita dopo le ripetute sconfitte subite dal clero sul terreno parlamentare.

Le incomprensioni che avevano caratterizzato i rapporti fra i gesuiti e il clero polacco vennero superate quando l'episcopato comprese che l'obiettivo della Compagnia era la costituzione di un nuovo sistema scolastico concepito per realizzare nelle fondamenta della società quella riforma cattolica i cui tratti si andavano delineando nelle ultime battute del

<sup>36</sup> Era stato Uchanski, nel luglio del 1563, a chiedere a Hozjusz, allora legato a Trento, che facesse pressioni per l'invio di un nunzio non tanto per la dieta in sé, quanto per preparare una strategia per l'episcopato in vista della prossima sessione parlamentare; Hozjusz, nella certezza che la nobiltà avrebbe di nuovo rimesso in ballo la questione religiosa, si trovò d'accordo ed espresse la convinzione che il nunzio avrebbe dovuto restare in Polonia anche una volta concluso il parlamento. Hozjusz aveva sempre in mente Commendone e ne chiese la nomina al papa, che acconsentì. Per la prima volta fu ufficializzata una nunziatura destinata a permanere in Polonia anche dopo la conclusione dei lavori parlamentari (*ivi*, p. 52).

<sup>37</sup> Nel 1564 i polacchi costituivano già il 70% degli studenti del collegio di Vienna. I gesuiti già erano famosi in Polonia per le loro qualità di teologi e controversisti e senza dubbio i protestanti, ancorché non privi di teologi in grado di tener loro testa, li temevano. I gesuiti ardevano dal desiderio di misurarsi con i loro avversari; in realtà, come abbiamo visto, essi non furono mai ammessi a prendere la parola al *sejm* e neppure a predicare, né fu data loro possibilità di misurarsi con i riformati in alcuna pubblica disputa. La loro presenza nondimeno non passava inosservata: guardati con sospetto, anche per la strada venivano riconosciuti dalla foggia dell'abito e fatti spesso bersaglio di motteggi e di insulti, come era accaduto a Cracovia a Canisio (*ivi*, pp. 112 e 194).

concilio di Trento, operando una trasformazione, magari lenta, ma radicale anche nel corpo dello stato, assumendo la guida del processo di formazione dei cittadini destinati a costituire la classe dirigente.

Restava anche qui il problema economico: accogliere, sistemare e mantenere una missione gesuita era un impegno finanziario notevole, che non tutti coloro che avrebbero desiderato vedere sorgere nella propria regione un collegio della Compagnia erano in realtà disposti ad assumersi.<sup>38</sup>

Ma Hozjusz ormai poteva contare sui saldi appoggi romani, costituiti da quel gruppo di uomini con cui aveva stretto amicizia a Trento: Laïnez, Polanco, Commendone erano diventati e sarebbero rimasti preziosi consiglieri e interlocutori. La Compagnia dovette moderare ancora una volta le sue pretese e accontentarsi: si trattava di un altro strappo alla regola, ma non poteva né voleva più dire di no a chi ad essa era ormai legato da saldi vincoli d'amicizia.<sup>39</sup>

Del resto, se i vescovi polacchi non avevano, come si è detto, un'idea chiara sulla Compagnia, neanche lo stato maggiore gesuita, di cui non faceva parte un solo polacco, poteva dire di conoscere la Polonia e di avere quindi idee chiare su ciò che si poteva o non si poteva ottenere per la Compagnia. In effetti, i gesuiti si erano rimessi al parere del nunzio Commendone per la decisione definitiva e questi, considerata la situazione generale e quella di Braniewo in particolare, aveva dato ragione a Hozjusz.<sup>40</sup>

<sup>38</sup> Le norme che regolavano la fondazione e l'attività dei collegi, contemplate nelle apposite *Constitutiones*, erano precise e rigorose e venivano sancite nella sede istituzionale propria dell'ordine, le *Congregationes*; si voleva anzitutto assicurare agli operatori le condizioni per poter lavorare con successo, evitando situazioni precarie o pericolose e il rischio di fallimenti che potessero compromettere il prestigio della Compagnia. Per questo a chi richiedeva la fondazione di un collegio si ponevano delle condizioni preliminari, che potevano risultare onerose. Vedi in proposito CLAUDIO MADONIA, *L'intreccio tra conflitti istituzionali e conflitti confessionali nell'Europa orientale (secc. XVI-XVII)*, in PAOLO PRODI (a cura di), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bologna, 1994, pp. 363 sgg.

<sup>39</sup> S. HOZJUSZ, *Korespondencja*, V, 1564, (ed. A. Szorc,) in "Studia Warminskie", XIII, Olsztyn 1976; n. 215, p. 316; n. 256, p. 368; *Lainii Monumenta*, VIII, Madrid, 1917, pp. 127 e 155.

<sup>40</sup> Hozjusz, tornato in Warmia nel dicembre 1563, aveva trovato la sua diocesi immersa nell'onda del fermento riformatore. A Braniewo la popolazione reclamava apertamente la comunione *sub utraque specie*; l'energico vescovo riprese immediatamente il controllo della situazione e con una trattativa durata tre settimane convinse la città di Braniewo a rinunciare alle sue richieste di concedere ai laici l'uso del calice (lettera di S. Hozjusz a M. Kromer, 13. IV. 1564, in HOZJUSZ, *Korespondencja*, cit., n. 131, p. 209).

Dopo un avvio non troppo brillante del collegio di Braniewo le cose presero una piega decisamente migliore; già nel 1565 si procedeva alla fondazione di un nuovo collegio, a Pultusk. Questa volta fu seguito l'*iter* regolamentare: il vescovo di Plock, Andrzej Noskowski, avanzò una formale richiesta, suffragata da un'offerta giudicata congrua e appoggiata dal nunzio Commendone e dal suo collaboratore Hostounsky. Lainez aderì alla richiesta inviando entro pochi mesi il personale destinato a dirigere il collegio.<sup>41</sup>

Un altro collegio fu fondato poco tempo dopo a Jaroslaw; anche se le difficoltà non mancarono, soprattutto per certe divergenze di vedute fra i patrocinatori polacchi dei collegi e la Compagnia<sup>42</sup>, che dovette ridimensionare ancora una volta le proprie aspirazioni generali per venire incontro alle esigenze locali; tuttavia la strada era ormai spianata e l'espansione gesuita poteva contare ormai in Polonia su solide basi.

Altrettanto non si poteva dire per l'esperimento ungherese; a Trnava le difficoltà si mostrarono insormontabili: già nel 1565, in occasione della Congregazione generale, si erano levate voci che chiedevano la chiusura del collegio. A capo della neo-costituita provincia d'Austria sedeva Nicolas Lanoy, che aveva a cuore le sorti della missione d'Ungheria e la difese da chi ne voleva la liquidazione; ma nel 1566 il suo successore, l'italiano Lorenzo Maggio, inviò al generale Borja un dettagliato rapporto che suggeriva la chiusura del collegio.<sup>43</sup>

Altri problemi erano nati nel frattempo, fra cui un contrasto fra il capitolo e la Compagnia a proposito di un suo membro insubordinato, un contenzioso con la scuola cittadina e il clero secolare e continue intromissioni esterne nella gestione del seminario; ma l'istanza finanziaria fu risolutiva. L'impressione del provinciale d'Austria era, in conclusione, che la

<sup>41</sup> L'esempio di Hozjusz fu seguito subito da altri cinque importanti sedi vescovili; oltre a Plock richiesero un collegio gesuita anche Vilna, Poznan, Przemysl e la diocesi di Cuiavia (ZALESKI, *Jezuici w Polsce*, cit., p. 169).

<sup>42</sup> La vedova di Jan Tarnowski, grande atamano di Polonia, voleva fondare un collegio nella sua Jaroslaw; il generale Borja era contrario, perché avrebbe preferito la sede di Przemysl, importante città della Rus ucraina, chiave per un'eventuale penetrazione nella regione ortodossa; ma la patrocinatrice del progetto fu irremovibile e la Compagnia dovette anche in questo caso cedere.

<sup>43</sup> Maggio fondava la sua argomentazione su diversi problemi, di cui uno era decisivo: quello finanziario. Le rendite della abbazia di Széplak, donata da Ferdinando, erano del tutto insufficienti a mantenere il collegio; la situazione era aggravata dalle rinnovate ostilità fra il nuovo imperatore Massimiliano e Solimano, che causavano la fuga dei contadini da quei territori troppo esposti alle scorrerie dei turchi (L. Maggio a F. Borja, 4 novembre 1566; MAH 1, p. 321).

Compagnia in quella regione fosse destinata a fare un buco nell'acqua.<sup>44</sup>

In luglio la chiusura del collegio ebbe la sua sanzione ufficiale, mentre i padri avevano già lasciato il seminario; si concludeva con un fallimento l'esperienza del collegio di Trnava e il suo bilancio negativo era destinato a gravare come una pesante ipoteca sul futuro di un nuovo progetto, che andava intanto prendendo forma: la fondazione di un collegio in Transilvania.

Mentre i collegi gesuiti si affermavano in Polonia, maturava il progetto di un'espansione verso oriente. La Lituania era un obiettivo in apparenza più difficile, perché terra di cristianizzazione relativamente recente e, a differenza della Polonia, poco radicata. Il cattolicesimo era da sempre obbligato alla convivenza con la confessione greco-ortodossa e con l'islam, rappresentato dalla minoranza dei tatar musulmani.

A metà del XVI secolo, quando la nobiltà lituana abbracciò in massa la Riforma, furono i capi delle principali famiglie magnatizie a dare l'esempio, ripudiando il cattolicesimo, mentre la maggior parte della nobiltà rutena abbandonava la chiesa ortodossa. Ben presto la *confessio helvetica* ebbe il sopravvento sulla *confessio augustana*, che rimase per lo più limitata alle borghesie cittadine, il cui stato sociale le teneva escluse dall'attività politica. Fu l'oligarchia magnatizia a sostenere e promuovere la Riforma in Lituania e in Bielorussia: i suoi rappresentanti, calvinisti e luterani, occupavano posizioni chiave nella compagine dello stato.

In Lituania la grande nobiltà terriera possedeva, all'interno delle sue sterminate proprietà, ancora enormi estensioni di terreno incolto da sottoporre alla colonizzazione interna; non era quindi interessata ai beni della chiesa, che a differenza di quella polacca aveva proprietà magre, spesso insufficienti alle sue stesse necessità; ancora più esigue erano quelle della chiesa ortodossa.<sup>45</sup>

<sup>44</sup> L. Maggio a F. Borja, 1 maggio 1567 (MAH 1, pp. 334-342). Dieci giorni più tardi, dopo un infruttuoso tentativo di destreggiarsi fra l'arcivescovo e il capitolo cittadino, Maggio invocava in toni accorati la risoluzione del caso: «Padre, espedisce per ogni modo levar quel collegio, et presto, perché la Compagnia sta troppo aggravata, et siamo ridotti a troppo difficoltà et necessità. Io sto aspettando ogni hora d'essere chiamato all'Imperatore, che m'ha promesso audientia segreta, et spero trattar seco di questo negotio, acciocché con buona gratia si possano revocare gli nostri di Tirnavia» (L. Maggio a F. Borja, 11 maggio 1567; *ibidem*, p. 344).

<sup>45</sup> M. KOSMAN, *Reformacja i kontrreformacja w W. Ksiestwie Litewskim w swietle propagandy wyznaniowej*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk, 1973, p. 35: in Polonia la chiesa possedeva il 12% delle terre coltivabili, in Lituania appena il 5%; la diocesi di Vilna era quattro volte più grande di quella di Cracovia, ma le sue entrate erano appena poco più

La florida situazione economica del paese forniva alla classe dominante abbondanti mezzi economici da destinare all'elevazione culturale del paese, in particolare all'educazione della propria gioventù quale futura classe dirigente: il suo modello ideale era l'università luterana di Königsberg, che avrebbe voluto riprodurre su scala nazionale per fondare un'Accademia svincolata dalla tutela del potere ecclesiastico e da Roma.<sup>46</sup>

La reazione del clero lituano all'avanzare della Riforma fu di relativa indifferenza: mentre in Polonia il coinvolgimento di grandi interessi economici acuì il conflitto fra potere spirituale e potere secolare, la chiesa lituana si mostrava assai più conciliante con la monarchia e con la nobiltà<sup>47</sup>. Così la Riforma in Lituania aveva colto un successo più rapido ed esteso che in Polonia.

I nunzi degli anni Sessanta non avevano mancato però di rilevare alcuni punti deboli della Riforma in Polonia e in Lituania: le sue divisioni interne, la conflittualità ideologica. In particolare il nunzio Fulvio Ruggeri nel 1568 aveva osservato con un certo acume un suo aspetto, per così dire, incoraggiante: la Riforma, da un quindicennio, non aveva fatto ulteriori progressi. A suo parere, questo era il segno che «il morbo aveva raggiunto la maturità»; da questo momento, quindi, non poteva che declinare.<sup>48</sup>

di un terzo di quelle; rispettivamente un sesto e un terzo di quelle delle diocesi di Wroclaw e di Gniezno. In Lituania era invece la classe magnatizia a disporre di una potenza economica incomparabilmente più grande della sua omologa polacca.

<sup>46</sup> Negli anni 1544-1564 grande fu l'affluenza polacca e lituana all'università protestante di Königsberg. L'interesse della nobiltà lituana per lo sviluppo intellettuale del paese è testimoniato dall'intensa corrispondenza dei maggiori dignitari del granducato con il principe Alberto di Hohenzollern, in cui il tema prevalente è costituito dai problemi dell'istruzione (KOSMAN, *Reformacja i kontrreformacja*, cit., p. 49).

<sup>47</sup> Essa non era pertanto interessata all'organizzazione di una controffensiva del tipo di quella che il nunzio Lippomani aveva suggerito al clero polacco e che tanto scandalo aveva provocato presso la classe nobiliare. Al sinodo diocesano di Vilna, nel 1555, dibattendo sulla tassazione del clero a favore dell'esercito, una parte degli intervenuti era favorevole a finanziare tramite le imposte la guerra contro la Moscovia e in conclusione, dopo aver ascoltato gli argomenti dei dignitari laici, il sinodo approvò il finanziamento; nessun vescovo lituano prese parte al sinodo di Lowicz, in cui Lippomani gettò le basi della controffensiva cattolica (*ivi*, p. 104).

<sup>48</sup> *Acta Nuntiaturae Poloniae*, VI, ed. T. Glemma, Romae, 1991; *Iulii Ruggieri relatio generalis*, Romae, 1568, p. 172. Nei due anni circa della sua permanenza (seconda metà del 1566-marzo 1568) aveva assistito all'inizio di quello che sarà il riflusso verso il cattolicesimo della nobiltà protestante. Nella sua relazione generale sulle cose di Polonia, che presentò a Roma nel 1568, non mancò di sottolineare l'importanza dei risultati ottenuti dai primi colleghi gesuiti nell'azione di recupero alla chiesa cattolica di quelle famiglie riformate che vi inviavano i propri figli, allettate dall'istruzione gratuita che veniva loro offerta.



Fu il vescovo di Vilna Walerian Protasewicz a rendersi conto dell'opportunità che gli si offriva con la presenza della Compagnia, che aveva già istituito in Polonia i suoi capisaldi nei collegi di Braniewo, Pultusk e Jarosław: chiese aiuto ai gesuiti e nel 1568 richiese la fondazione di un collegio a Vilna.

La richiesta, di cui si fece patrocinatore Hostounsky, fu accolta favorevolmente da Francesco Sunyer, viceprovinciale di Polonia<sup>49</sup>, che vedeva nella fondazione di un collegio a Vilna una testa di ponte per una futura penetrazione in Moscovia: la capitale lituana era in posizione strategica eccellente anche rispetto alla vicina Livonia e alla Svezia, prossimi obiettivi della Compagnia.<sup>50</sup>

I progetti ambiziosi non potevano interessare però né la nobiltà polacca e lituana, i cui interessi politici erano geograficamente limitati, né il clero locale, ben più preoccupato della concorrenza protestante, dei residui di paganesimo da estirpare e dei propri problemi interni, a cominciare dalle tante parrocchie prive di parroci; tuttavia la *Rzeczpospolita* possedeva vaste aree russe, su cui intendeva conservare il suo dominio ed eventualmente ingrandirlo ai danni della vicina Moscovia; quanto alla Livonia, già si intravedeva il prossimo contenzioso con la Svezia luterana. Quindi i progetti di cattolicizzazione, almeno limitati ai paesi confinanti, potevano senz'altro incontrare un certo favore da parte della nobiltà.<sup>51</sup>

Il 25 luglio 1570 il vescovo Protasewicz annunciò con una lettera pa-

<sup>49</sup> In realtà della possibilità di aprire un collegio a Vilna si faceva cenno già nel 1565 nella corrispondenza tra Hozjusz e Polanco (Polanco a Hozjusz, 9 maggio 1565; HOZJUSZ, *Korespondencja*, VI, n. 211, p. 277). Le prospettive offerte da Vilna parvero promettenti anche al provinciale Maggio, che visitò la città nel 1570 e la trovò idonea non solo ad ospitare il collegio, ma addirittura a divenire una sede provinciale dell'ordine. Maggio notò con soddisfazione la presenza di una folta minoranza etnica di tataro musulmani, sui quali si sarebbe potuta esercitare la capacità dei gesuiti di convertire gli "infedeli" (KOSMAN, *Reformacja i kontrreformacja*, cit., p. 112).

<sup>50</sup> Hostounsky (1534-1600) divenne nel 1569 viceprov. d'Austria e in questa carica fu inviato a organizzare la rappresentanza gesuita a Vilna; qui insegnò fino al 1572 e partecipò a dispute coi protestanti. Come slavo, era comprensivo verso le aspirazioni nazionali dei gesuiti polacchi e si trovò per questo spesso in conflitto coi tedeschi. Vedi S. Kot, *Un gesuita boemo (Baldassaro Hostevinus) patrocinatore delle lingue slave e la sua attività in Polonia e Lituania (1563-1572)*, in "Ricerche slavistiche", n. 3, 1954, pp. 139-161.

<sup>51</sup> L'ostacolo fondamentale da superare per i gesuiti, che visitarono la Lituania nella primavera del 1570, era la debolezza del cattolicesimo lituano: la rete parrocchiale era sottosviluppata e a quasi due secoli dalla cristianizzazione i contadini erano ancora pressoché privi di ogni istruzione religiosa, mentre sopravvivevano vaste aree di paganesimo. Benché la chiesa polacca avesse fatto i suoi sforzi per cristianizzare la Lituania, i risultati erano considerati del tutto insoddisfacenti (KOSMAN, *Reformacja i kontrreformacja*, cit., p. 114).

storale la fondazione a Vilna di un collegio della Compagnia<sup>52</sup>. Nel frattempo i gesuiti svolgevano nei dintorni della città una cauta propaganda, stando ben attenti a sorvolare sull'aspetto strettamente confessionale e ad evitare ogni accento polemico nei confronti degli eterodossi, per non inimicarsi fin dall'inizio quelle stesse famiglie riformate di cui intendevano conquistarsi la fiducia e il favore.<sup>53</sup>

A favore dei gesuiti giocavano però le stesse regole che valevano per gli altri: il regime di tolleranza religiosa garantiva anche loro nello svolgimento dei loro compiti religiosi e culturali. La resistenza dei riformati ad accettare in una delle loro roccaforti la presenza di un avamposto avversario fu dura, ma si tradusse in una competizione per la confessionalizzazione della Lituania, condotta in regime di concorrenza, esasperata a volte da episodi di intolleranza, ma aperta anche ad occasioni di confronto; almeno finché si mantenne quell'equilibrio di forze sul quale vigilava lo spirito unitario della Repubblica.<sup>54</sup>

Dal 1578 il collegio di Vilna si trasformò in Accademia, con l'apertura delle tre facoltà di arti liberali, filosofia e teologia: nel 1596 contava circa 800 studenti.<sup>55</sup>

<sup>52</sup> Il documento era un appello che toccava con abilità la corda del sentimento patriottico e poteva benissimo essere recepito, per il suo spirito sovraconfessionale, dalla nobiltà d'ogni credo religioso: la necessità di creare in Lituania un centro di produzione e di trasmissione del sapere per i giovani e il peso economico che comportava per le famiglie il dover mandare i propri figli a studiare all'estero erano argomenti accessibili a tutti, cattolici, protestanti e ortodossi. Il vescovo aggiungeva che la presenza di una scuola superiore come quella che intendeva istituire costituiva un importante fattore di unità per la Repubblica e sottolineava che la decisione di affidare l'incarico ai gesuiti era stata presa dopo essersi consultato con re Sigismondo, col vescovo Hozjusz, con Commendone e con il nunzio Vincenzo dal Portico (*ivi*, p. 116).

<sup>53</sup> La stessa pastorale di Protasewicz fu diffusa con molta cautela: doveva circolare fra persone di fede sicura, evitando che cadesse in mano a membri del clero in odore di eresia, perché i protestanti non dovevano conoscere le intenzioni del vescovo; doveva essere scritta da ogni destinatario e messa agli atti della parrocchia, infine ritornare al mittente (*ivi*, pp. 116-117).

<sup>54</sup> A favore dei gesuiti giocava però anche un altro fattore: essi godevano di un'autonomia e di una libertà di movimento che non aveva riscontro nei rapporti fra le chiese riformate e i loro nobili protettori. I riformati erano molto meno indipendenti, soprattutto dal punto di vista economico, dai signori all'interno delle cui proprietà esercitavano il loro ministero, con la sovvenzione dei quali dirigevano le loro parrocchie, gestivano le loro scuole e le loro tipografie: la dipendenza dai singoli proprietari terrieri costituì in effetti uno dei limiti della riforma in Polonia e in Lituania e fu anche un elemento decisivo del suo declino (vedi L. PRĘCHNIK, *Nowe elementy wniesione przez jezuitow do szkolnictwa polskiego w XVI w.*, in *Z dziejow szkolnictwa jezuitckiego w Polsce*, Krakow, 1994, p. 27).

<sup>55</sup> Promotore della trasformazione del collegio in accademia fu Protasewicz; favorevole

È indubbio che uno dei meriti dei gesuiti sia consistito nella capacità di comprendere l'anomalia politica dello stato polacco-lituano e di adattare la loro tattica alle mutate circostanze, volgendo a proprio vantaggio quello che all'inizio era parso l'ostacolo più grave, la debolezza del potere monarchico: rivolgendosi direttamente alle famiglie della nobiltà eterodossa, accogliendo i loro figli nei loro collegi, riuscirono, con una paziente opera di persuasione, a riconciliarle con la chiesa di Roma.

È però altrettanto indiscutibile che il successo ottenuto dai gesuiti in Lituania fosse in buona parte dovuto ai limiti degli avversari stessi: gli storici polacchi negli studi più recenti non mancano di sottolineare le difficoltà della Riforma in Polonia e in Lituania, come la sua ricezione superficiale da parte del complesso della nobiltà, o l'effetto negativo che ebbero le divisioni interne al movimento riformato sui rapporti con i suoi stessi protettori e il colpo inferto alla sua unità dalla scissione antitrinitaria del 1562.

Comunque la politica della Compagnia cominciò a dare molto presto i suoi frutti: sono già degli anni Sessanta le prime clamorose conversioni, a cominciare dalla più importante famiglia lituana, i Radziwill.<sup>56</sup>

Una dopo l'altra, le grandi famiglie di Lituania tornarono al cattolicesimo e già nel 1587 Garcia Alabiano, rettore del collegio di Vilna, poteva elencarle con un certo orgoglio: i Radziwill, i Chodkiewicz, i Sapieha, i Tyszkiewicz, i Pac, i Wojnar, i Koroszyńscy, gli Haraburda e altri anco-

era Sigismondo Augusto, che lasciò in eredità all'erigendo istituto la propria ricca biblioteca; l'aiuto concreto alla sua realizzazione finale venne da Stefano Batory. Istituzione di carattere prettamente umanistico e confessionale, continuava a perseguire nella nuova forma quello che era l'obiettivo principale del collegio: l'educazione della gioventù nello spirito della controriforma (KOSMAN, *Reformacja i kontrreformacja*, cit., p. 120).

<sup>56</sup> Il primo fu nel 1566 Mikolaj K. Sierotka, figlio di Mikolaj Czarny, il protettore degli antitrinitari; lo seguì poco dopo il fratello Jerzy. Questi era intenzionato a succedere a Protaszewicz: nel 1574, in concomitanza con lo sfratto del tempio calvinista dal palazzo dei Radziwill a Vilna, Roma lo nominò coadiutore del vescovo; il che naturalmente fu ottenuto con i buoni uffici dei gesuiti. Il suo confessore era Alabiano, ex-rettore del collegio di Vilna. Il *vojvoda* di Vilna, Mikolaj Rudy, che pure aveva dato il suo assenso all'allontanamento del tempio calvinista di Vilna allo scopo di favorire la carriera ecclesiastica del convertito Jerzy, tentò invano di proteggere gli altri figli e figlie del defunto cugino, Mikolaj Czarny, dalle influenze dei gesuiti, ma invano; nel 1574 erano diventati tutti cattolici. I tentativi iniziati nel 1566 di convertire il governatore di Livonia e Gran Maresciallo di Lituania Jan Chodkiewicz andarono a vuoto finché non se ne occupò il rettore del collegio di Vilna, il gesuita polacco Krzysztof Warszewicki, nel 1571. Quindi fu la volta dei Sapieha: Lew, il personaggio più eminente di quella che era una delle più aristocratiche famiglie della Lituania, nato ortodosso, convertitosi a Lipsia al luteranesimo, alla soglia dei trent'anni si fece cattolico e iniziò così la carriera politica che lo avrebbe visto divenire vice-cancelliere e poi cancelliere del granducato, quindi *vojvoda* di Vilna e grande atamano.

ra... e concludeva che ormai il volto della Repubblica era mutato, perché dopo che si erano estinti i più vecchi, al senato e alle più alte cariche dello stato accedevano solo coloro che, dal punto di vista religioso, erano di provata fede cattolica.<sup>57</sup>

Anche i figli dei calvinisti irriducibili abiuravano dopo la morte dei padri; nel giro di un trentennio i maggiori rappresentanti dell'aristocrazia avevano abbandonato le chiese riformate ed erano tornati al cattolicesimo. Quello che non si era tentato di perseguire con la forza, ma con le armi della persuasione e della lusinga e soprattutto attraverso lo strumento dell'educazione, lo si otteneva adesso anche per mero ricambio generazionale.

Se la missione lituana mise in rilievo le capacità della Compagnia di volgere a proprio vantaggio una situazione inizialmente sfavorevole, sapendosi inserire abilmente nel gioco politico ma mettendo al tempo stesso solide radici nella società, la sfortunata esperienza transilvana dimostrò che laddove esisteva un contesto politico pregiudizialmente ostile, ogni sforzo di creare un legame con la società circostante era votato al fallimento e il destino dei gesuiti era quello di rimanere un corpo estraneo in un organismo ostile. E il destino dei corpi estranei è quello di venire prima o poi espulsi.

Apparentemente la situazione politica del principato di Transilvania non era dissimile da quella del regno polacco-lituano: una forte e indipendente classe di feudatari condizionava un potere monarchico debole<sup>58</sup>. Mentre l'assetto del regno polacco-lituano era però il risultato di un'evoluzione politica graduale e consapevole, il cui obiettivo era la salvaguardia dei privilegi della nobiltà, all'interno di una concezione dello stato come bene supremo di tutti i cittadini, la condizione del principato transilvano era invece quella di un paese retrocesso dopo una catastrofe militare dal rango di grande regno europeo a quello di staterello periferico, re-sosi vassallo degli ottomani per timore di essere fagocitato dagli Asburgo,

<sup>57</sup> KOSMAN, *Reformacja i kontrreformacja*, cit., ripreso da PIECHNIK, *Poczatki Akademii Wileńskiej* (nel 1973 ancora dattiloscritto), Krakow, 1961, p. 309. In realtà Alabiano esagerava, anticipando alquanto quella che sarebbe stata negli anni seguenti la politica antiprotestante di Sigismondo III Vasa, che avrebbe progressivamente interdetto le cariche pubbliche ai riformati.

<sup>58</sup> Sulla composizione etnica e sociale e sull'organizzazione politica dello stato transilvano i primi studi storici sono costituiti dall'opera di JÓZEF BENKÓ, *Dietae sive Comitatus transilvanici*, Cibinii et Clausenbergae, 1791; con particolare riferimento alle vicende di storia religiosa, del medesimo autore, *Transsilvania, sive Magnus Transsilvaniae Principatus*, Vindobonae, 1778. Vedi anche ZALESKI, *Jezuici w Polsce*, cit., p. 237, nota 1.

perennemente sotto la minaccia dell'uno e dell'altro dei due imperi rivali, dilaniato da un'endemico conflitto politico spesso deflagrante in aperta guerra civile.<sup>59</sup>

A fare le spese di questa situazione di conflittualità permanente fu quello che restava della chiesa cattolica; identificata con il nemico asburgico e per questo avversata dalla nobiltà magiara, fu abbandonata in massa sia da questa che dai sassoni, che pur simpatizzando per l'imperatore passarono in massa al luteranesimo; una terza etnia, quella valacca, che costituiva un quarto della popolazione, era comunque di religione greco-ortodossa. Dal 1568, oltre alle due confessioni riformate ufficiali, luterana e calvinista, fu ammessa al culto anche quella antitrinitaria; ne restava escluso il cattolicesimo e i suoi sacerdoti vennero colpiti da un decreto di espulsione. Nel 1570 un nuovo decreto confermò lo *status quo* confessionale e il definitivo bando del cattolicesimo dal regno di Transilvania.

È naturale, vista la situazione di instabilità in cui versava il paese, che gli ostacoli maggiori ad un'eventuale missione gesuita in Transilvania fossero di natura politica; l'elezione di Stefano Batory, uno dei pochi nobili rimasti fedeli al cattolicesimo, a principe di Transilvania, poteva cambiare le cose in senso più favorevole ai pochi cattolici che ancora vegetavano nel regno; ma il suo contrasto con Vienna rendeva più difficili i rapporti con la curia romana, che certo avrebbe preferito vedere la Transilvania passare definitivamente sotto il più rassicurante scettro dei sovrani d'Austria.

In questa situazione, quando tutto sembrava sconsigliare una nuova sortita della Compagnia in quelle terre così poco ospitali, soprattutto dopo l'esperienza del collegio di Trnava, il provinciale Maggio ricevette, nel dicembre del 1571, dal neo eletto principe di Transilvania, un'accurata richiesta di aiuto per restaurare nel regno la religione cattolica, con la preghiera di inviargli, per cominciare, tre padri gesuiti. Maggio, che non aveva mutato parere quanto alle possibilità di successo della Compagnia in quelle regioni, rispose, con molto tatto, che si sarebbe adoperato per accontentarlo, ma che per il momento non aveva nessuno da mandargli e comunque non poteva prendere decisioni così importanti senza l'assenso dei superiori.<sup>60</sup>

<sup>59</sup> Sulle vicende dello stato transilvano nato dopo la disfatta di Mohacs (1526) e fino all'incoronazione di Batory si veda la recente biografia di J. BESALA, *Stefan Batory*, cit., capp. I-VI; nonché l'*Introductio generalis* al vol. I dei *Monumenta Antiquae Hungariae* (MHSI vol. 101), a cura di L. Lukacs, Romae, 1969, pp. 1\*-3\*.

<sup>60</sup> Batory a Maggio, 14 dicembre 1571 (MAH I, p. 395); risposta di Maggio a Batory, 30 dicembre 1571 (*ivi*, p. 397). Della richiesta di Batory Maggio informò comunque il vicario generale, G. Nadal, che conosceva la situazione perché nel 1563 aveva visitato l'Ungheria, spingendosi fino al confine transilvano (*ivi*, p. 400).

Nella sua richiesta Batory aveva indicato espressamente uno dei gesuiti che avrebbe voluto insediare nella propria residenza di Szomlyò (a poca distanza dalla Transilvania): si trattava dell'ungherese Stefano (Istvan) Szàntò, in organico al collegio di Vienna<sup>61</sup>. Szàntò, non ancora trentenne, sembrava avere molti dei requisiti necessari per affrontare compiti ardui: oltre a essere uno dei pochissimi gesuiti di madrelingua magiara, conosceva anche il tedesco e il ceco. Inoltre aveva già acquisito una certa esperienza, in quanto dal 1566 aveva fatto parte del collegio di Trnava.<sup>62</sup>

Szàntò scrisse personalmente al vicario generale<sup>63</sup>, esprimendosi in termini assai ottimistici sulla possibilità una missione in Transilvania. Egli si fece da questo momento il più acceso sostenitore della fondazione di un collegio, tempestando il generale e i superiori di lettere e memoriali: ma le gerarchie dell'ordine rimanevano scettiche.<sup>64</sup>

Anche Batory insisteva, mandando ambasciatori e lettere al provinciale d'Austria; erano a favore della missione il segretario del generale, Possevino, e il segretario di stato, Tolomeo Galli, interprete dell'interesse del pontefice per la missione transilvana.

Ma il provinciale d'Austria prendeva tempo: le ragioni che di volta in volta adduceva – i pericoli fisici che i padri potevano correre, le lunghe distanze che rendevano difficili le comunicazioni, le pretese del principe – erano tutte fondate, ma restava il fatto che lo spirito della Compagnia

<sup>61</sup> «Il P. Stephano onghero, d'età di 30 anni, entrò in Roma alli 24 di febr. 1561. È maestro in arti et ha udito doi anni theologia in Roma; è buon greco et mediocre humanista; legge hora il corso in Vienna. È un poco rustichetto et alle volte capitosetto, ma chi lo sa trattare, è molto buono et virtuoso. È più per studii che per altro» scriveva Maggio al generale Borja nel febbraio 1570, ma i fatti avrebbero presto smentito questo giudizio.

<sup>62</sup> Era stato Szàntò a prendere l'iniziativa di scrivere a Batory una lettera in cui si congratulava per la sua elezione al principato e lo esortava, nella sua nuova carica, a farsi difensore della causa cattolica nel suo paese; Batory gli aveva risposto invitandolo con i confratelli in Transilvania e mettendo a loro disposizione la residenza avita di Szomlyò. Soltanto dopo lo scambio epistolare con Szàntò il neo principe aveva indirizzato una richiesta ufficiale al provinciale d'Austria (MAH 1, pp. 391 e 394).

<sup>63</sup> Juan de Polanco. Borja era morto il 30 novembre 1572.

<sup>64</sup> Szàntò vedeva le cose molto facili: «Non enim desunt viri docti in nostro ordine, qui diversis linguis contionari et docere plebem possint. Immo hungari, quorum opera praecipue ibi esset necessaria, sunt plures quasi superflui et ociosi in diversis provinciis dispersi» (MAH 1, p. 405). Polanco, nella sua risposta, tralasciò di commentare gli ottimistici argomenti di Szàntò e si limitò a comunicargli che la questione era stata affidata al padre provinciale. Secondo Polanco, la missione si doveva fare, ma nel frattempo chiedeva informazioni a Maggio sull'idoneità di Szàntò a farne parte (Polanco a Szàntò, 29 novembre 1572; id. a Maggio, stessa data; *ivi*, p. 408 e 409).

era quello di diffondere la fede cattolica ad ogni costo proprio là dove l'impresa era più ardua.

Il temporeggiare del provinciale era dovuto anche alla preoccupazione di non urtare la suscettibilità dell'imperatore, nel quale la Compagnia aveva un patrono e un alleato potente, il pilastro della sua attività nel centro Europa: compiacere il principe di Transilvania con l'invio di una missione e la fondazione di un collegio avrebbe significato per la Compagnia allacciare con quel paese un rapporto ufficiale, dando un'implicita legittimazione di uno *status quo* che appariva ancora piuttosto incerto.

La posizione di Maggio incontrava l'approvazione del nunzio Giovanni Delfino<sup>65</sup>; i loro dubbi contagiarono anche il pontefice e il cardinale Galli e ancora una volta la decisione fu rimandata, all'anno seguente. Intanto si sarebbe svolta a Vienna la congregazione della provincia d'Austria, che in effetti era l'organo più indicato per competenza a deliberare sulla questione.

La fine del 1575 vide Stefano Batory salire sul trono polacco.

La solidarietà fra i due stati, rafforzata dai legami dinastici e dai rapporti diplomatici che si erano intensificati al tempo del "re nazionale" Giovanni Zapolyai, aveva sempre trovato un limite nel timore degli Jagelloni di un indebolimento eccessivo della potenza asburgica nei confronti dell'impero ottomano. Altro era però il sentimento della nobiltà polacca, legata da una sorta di affinità elettiva con quella magiara: una simpatia nutrita da relazioni personali, sociali, culturali e rafforzata dalla comune avversione per gli Asburgo. Fu la *szlachta*, infatti, a imporre la candidatura di Batory, che all'inizio appariva la più debole, accanto a quella dell'imperatore Massimiliano.<sup>66</sup>

<sup>65</sup> Nell'ottobre del 1574 Maggio e Delfino si erano incontrati con gli ambasciatori transilvani, per parlare della missione; prima della loro dipartita il nunzio aveva consegnato loro una lettera per il principe, in cui lodava il suo zelo e lo incitava a continuare a difendere la causa cattolica come aveva fatto sino ad allora; ma quanto alla missione dei gesuiti, non faceva parola (MAH 1, p. 451). Contemporaneamente Maggio scriveva a Batory che non avrebbe tralasciato di fare quanto era nelle sue possibilità per la causa transilvana, ma aveva per il momento difficoltà a reperire i gesuiti ungheresi che il principe richiedeva (*ivi*, p. 450).

<sup>66</sup> Massimiliano infatti, il 12 dicembre 1575, dopo una tumultuosa assemblea, fu proclamato re con i voti del senato. Ma la *szlachta*, riunita sotto la guida del cancelliere Jan Zamoyski, due giorni dopo proclamava re Batory. In realtà l'elezione del principe di Transilvania sul trono polacco aveva provocato nel paese divisioni più complesse e profonde che una semplice opposizione fra senato filo-asburgico e parlamento anti-asburgico (più che filobatoriano); gli echi di questi dissensi si protrassero fino al giorno dell'incoronazione, il primo maggio dell'anno seguente. La crisi polacca sfiorò la guerra civile e le voci di un intervento militare asburgico si intrecciarono a quelle di un intervento moscovita; infine il senso

La congregazione provinciale gesuita, riunita a Vienna dal 16 al 25 gennaio del 1576, secondo le prime notizie che aveva ricevuto, salutò con entusiasmo l'elezione di Massimiliano; i gesuiti vedevano nell'elezione di un Asburgo al trono polacco la costituzione di una forza in grado di riunire il mondo cattolico da Praga a Cracovia e di contrastare la potenza ottomana, che per la chiesa restava il nemico per antonomasia; tanto è vero che in congregazione vi fu chi suggerì di inviare in Transilvania padri esperti nella lingua turca, nella prospettiva di poter evangelizzare gli infedeli.

Con l'arrivo della primavera giunsero però dalla Polonia notizie più precise e l'equivoco fu chiarito: Batory era in procinto di partire per Cracovia, dove era atteso all'inizio di maggio per l'incoronazione; alla guida del principato transilvano lasciava il fratello Cristoforo, eletto *vojevoda*. Il destino della missione tornava in alto mare.<sup>67</sup>

La nuova situazione internazionale aveva messo in dubbio l'opportunità di far partire la missione transilvana dalla provincia d'Austria, che se ne sarebbe così assunta la paternità. Occorreva aggirare l'ostacolo: la soluzione fu trovata nel sollevare la provincia d'Austria dalla responsabilità della missione e affidarne l'esecuzione alla provincia di Polonia, costituitasi l'anno prima (1575) sotto la guida di Francesco Sunyer; i rapporti fra Polonia e Transilvania erano adesso ancora più amichevoli, rinsaldati nella persona di Batory. La missione doveva dunque partire materialmente dalla Polonia e dal collegio di Jaroslaw, la base gesuita più vicina alla Transilvania; così si aggiravano anche i rischi connessi ad un viaggio attraverso terre insicure.<sup>68</sup>

Dovevano però passare alcuni anni prima che il collegio diventasse

del bene comune prevalse e il partito imperiale, constatata l'irremovibilità degli avversari, finì per accettare l'elezione di Batory.

<sup>67</sup> L'imbarazzo di Roma per quanto era accaduto in Polonia era evidente: ne fa testo anche il fatto che ancora sei mesi dopo l'incoronazione di Batory il papa non gli avesse ancora inviato una lettera di congratulazioni, come faceva osservare senza tanti complimenti il provinciale di Polonia Sunyer: «Ceterum non satis mirari possum, R. Pater, quod nec aliquis nunciorum a S.mo D. Nostro, nec aliquae literae congratulatoriae ab illo Ill.mo purpuratorum collegio ad istum serenissimum et vere sanctissimum Regem hactenus venerint» (Sunyer a Mercurian, 24 novembre 1576, MAH 1, p. 605).

<sup>68</sup> Questo suggerimento era contenuto nella *Informatio de missione transylvanica*, redatta nell'aprile del 1576 da padre Alfonso Pisa e inviata al generale insieme agli atti della Congregazione che si era chiusa tre mesi prima; Pisa si era ormai appassionato al progetto della missione e voleva confutare tutte le obiezioni che venivano mosse alla sua esecuzione: «Animus noster ardet in Transylvaniam, ad quam fuimus destinati, et in qua confidimus multo plura et maiora nos praestituros» (MAH 1, p. 257).



una realtà; mentre la responsabilità dell'organizzazione della missione passava nelle mani di Francesco Sunyer, la gestione politica dell'operazione veniva assunta dal nunzio in Polonia, Giovanni Andrea Caligari<sup>69</sup>, che prendeva con il re di Polonia, patrono della missione, gli accordi definitivi. Non è irrilevante che di nuovo, come era accaduto quindici anni prima con l'arrivo in Polonia di Commendone, la situazione di stallo in cui si veniva a trovare la Compagnia venisse sbloccata dall'intervento di un accordo a un più alto livello diplomatico. La missione in Transilvania godeva adesso delle garanzie politiche necessarie. Il 10 agosto del 1579 Batory indirizzava da Polock, in Polonia, una lettera agli Stati e agli Ordini di Transilvania, illustrando la necessità della promozione spirituale e culturale del paese e annunciando l'arrivo dei gesuiti.<sup>70</sup>

La nobiltà transilvana accolse i padri gesuiti appena arrivati ammettendoli ai propri comizi generali a Torda, un gesto che Stefano Batory presentò al nunzio Caligari come un segno distensivo nei confronti dei cattolici. La Compagnia era del resto parte in causa, perché nei comizi fu discusso il messaggio di Polock e furono deliberati alcuni articoli che riguardavano la missione e la cui sostanza era più o meno questa: si accettava la volontà del sovrano di introdurre i gesuiti nel regno, a condizione che questi curassero di rimanere entro gli spazi a loro assegnati, vale a dire gli studi, l'istruzione, i propri compiti istituzionali<sup>71</sup>. Ai comizi di Kolozsvár, un anno e mezzo più tardi, i limiti vennero ulteriormente precisati: quello che a Caligari era stato riferito eufemisticamente come un

<sup>69</sup> Caligari il 14 giugno 1579 aveva già scritto da Vilna al card. Galli che Stefano Batory era fermamente intenzionato a promuovere la fondazione di collegi gesuiti «per tutte le province di questo regno» (di Polonia); quanto al collegio che da dodici anni ormai attendeva in Transilvania, adesso che aveva visto all'opera i gesuiti in Polonia più che mai «arde dal desiderio d'haverli» (MAH 1, p. 870). Un mese dopo il nunzio scriveva nuovamente al segretario di stato per illustrargli il risultato del colloquio definitivo avuto con il re, circa le condizioni concordate, riassunte in dodici punti (*ivi*, p. 901).

<sup>70</sup> MAH 1, p. 954. Ai primi di ottobre Sunyer raggiunse Kolozsvár, accompagnato dal rettore del collegio di Vilna, Jakub Wujek, nominato superiore della missione, e da padre Ludovico Odescalchi; ma la delegazione gesuita era incompleta: nessun ungherese faceva parte della rappresentanza gesuita partita il 14 settembre da Cracovia (Sunyer a Caligari, 2 ottobre 1579; MAH 1, p. 973). In attesa che venisse edificato il collegio, il gruppo prese alloggio nell'abbazia di Kolozsmonostor, a un paio di miglia da Kolozsvár.

<sup>71</sup> «Parlando delle cose di Transilvania, delle quali S. M.tà ne sta consolatissima; mi ha detto che non solo li padri gesuiti son stati admessi nei comitti generali da tutta la nobiltà, ma che hanno revocato un decreto pestifero fatto nel principio del heresia, che mai più in eterno il papismo (così dicono essi) si potesse admettere in Transilvania» (Caligari a Galli, 25 novembre 1579, MAH 1, p. 982); la risposta degli stati alla lettera di Batory è riassunta da Szàntò nella sua *Historia collegiorum S. I. in Transylvania* (1599); vedi MAH 1, p. 954, nota 1.

atto di cortesia, suonava adesso come un preciso monito a restare al proprio posto.<sup>72</sup>

Poco dopo i padri gesuiti inaugurarono solennemente la loro scuola con una pubblica discussione di tesi: logiche, retoriche, filosofiche, e, naturalmente, teologiche. E perché non sussistessero dubbi sullo spirito del loro apostolato, per queste ultime scelsero di sfidare apertamente i loro avversari su uno dei temi centrali della controversia fra cattolici e riformati: la transustanziazione.<sup>73</sup>

All'inizio del 1580 Sunyer fece ritorno in Polonia. Aveva lasciato a capo del piccolo gruppo di confratelli Jakub Wujek, in procinto di divenire il rettore dell'erigendo collegio; lo aveva fornito di istruzioni dettagliate sul governo della missione, con particolari raccomandazioni sui rapporti con gli esterni. Al principe Cristoforo aveva consegnato un promemoria delle necessità più urgenti della missione e del futuro collegio, ricevendo assicurazioni che si sarebbe provveduto. Rassicurato e soddisfatto, il provinciale tornò a Cracovia, da dove scrisse al generale Mercurian una nota ottimistica su come erano bene avviate le cose di Transilvania. Ma si ingannava.<sup>74</sup>

L'ostilità ambientale in cui operava il collegio non tardò a manifestarsi: già dopo un paio di mesi Jakub Wujek, che Sunyer aveva lasciato a capo della missione come rettore del collegio, denunciava il boicottaggio delle scuole da parte della nobiltà eterodossa<sup>75</sup>. Egli si rendeva conto che

<sup>72</sup> Wujek inviava a Mercurian il 20 settembre 1581 una relazione su quanto era stato deliberato ai comizi di Torda e di Kolozsvár in merito all'attività della Compagnia in Transilvania: i gesuiti non dovevano espandersi oltre i luoghi e gli spazi assegnati, né insediarsi in altre città o centri in cui vi fossero già ministri di culto stabilizzati, onde non creare turbative; ogni domanda di ministri cattolici da parte di altre comunità sarebbe stata vagliata da una commissione, per verificare se la richiesta avesse l'appoggio della maggioranza dei cittadini; non era il caso di turbare la pace di un villaggio per la volontà di una esigua minoranza. «Videt iam R. P. tas T. quomodo molitur sathanas limites ponere Evangelio, ne currere possit» commentava Wujek in chiusura di lettera (MAH 2, p. 207).

<sup>73</sup> M. Laterna S. I., *Litterae annuae Provinciae Poloniae, Anni 1579, Residentia claudi-polensis*, § 4: il 20 dicembre 1579 la scuola aprì i battenti con una disputa sul sacramento dell'eucarestia, alla quale gli eterodossi però non vollero intervenire (MAH 1, p. 1006); Sunyer a Mercurian, 16 gennaio 1580 (MAH 2, p. 15).

<sup>74</sup> «Le cose si lasciarono assai bene costituite et di parte del Principe et nostra» (MAH 2, p. 22).

<sup>75</sup> «Verum statim post discessum P. Provincialis facta est mirabilis rerum omnium commutatio [...] Et hoc praesente P. Provinciali iam fere conclusum fuerat. Verum, ut dixi, statim post discessum eius omnia turbata sunt» (Wujek a Mercurian: 27 gennaio 1581; MAH 2, p. 19); vedi ancora Wujek a Mercurian, 28 febbraio 1580 (*ivi*, p. 33). Anche Leleszi scriveva a Mercurian che la situazione era difficile, in un paese in cui leggi, costituzioni e nobiltà, tutto era ostile al cattolicesimo (*ivi*, p. 38).

la sorte della missione era legata a filo doppio alla vita del principe Cristoforo: scomparso lui, nessuno li avrebbe salvati da un immediato decreto d'espulsione, perché nessuno, né fra gli aristocratici, né fra i nobili, era disposto a difenderli.

L'arrivo di padre Szàntò non migliorò le cose: nel fervore delle sue prediche non si tratteneva dall'aggredire gli avversari religiosi, scagliando contro di loro epiteti offensivi.<sup>76</sup>

Ai comizi del regno che si celebrarono il primo maggio del 1581 a Kolozsvár il piccolo Sigismondo, il figlio di Cristoforo, che era stato affidato alle cure dei gesuiti, venne designato all'unanimità a succedere al padre. L'elezione di Sigismondo al trono era stata tempestiva: tre settimane dopo, ad Alba Iulia, il principe Cristoforo, colpito da improvvisa malattia, morì. I gesuiti, perduto il loro protettore, si raccomandarono a Stefano, che li rassicurò: la morte di suo fratello non avrebbe cambiato niente per la Compagnia; il governo del regno transilvano passava infatti ora direttamente nelle sue mani: i gesuiti non avevano nulla da temere.<sup>77</sup>

Ai pericoli che venivano dall'esterno si venne ad aggiungere un nuovo grave rischio per la piccola comunità dei gesuiti di Kolozsvár: la nascita di discordie interne fra gesuiti ungheresi e polacchi, che minavano la coesione del gruppo, nel momento in cui invece era maggiore la necessità di far fronte alle minacce che venivano dall'esterno.<sup>78</sup>

<sup>76</sup> Sentendosi definire «cani» gli eterodossi, fra cui alcuni membri della corte, risentiti, protestarono presso il principe. Wujek aveva redarguito il focoso missionario, ma meditava di allontanarlo dalla scuola e anche dalla città e di mandarlo a predicare nei villaggi, per limitare i danni che il suo carattere incontrollabile avrebbe procurato. Il comportamento indisciplinato di Szàntò era stato segnalato da Wujek al provinciale Sunyer e da questi al vicario generale O. Mannaerts (Mercurian era morto il 1° agosto 1580). Anche il principe, che tanto aveva insistito per avere in Transilvania Szàntò, aveva cambiato idea: se il gesuita si ostinava a comportarsi in questo modo, era meglio che lasciasse il paese (MAH 2, p. 76).

<sup>77</sup> Fino al marzo 1583 Batory mantenne il governo della Transilvania nelle sue mani; quindi nominò un triumvirato di reggenza, composto da tre notabili del regno, denominati "presidi": A. Kendy, V. Kovácsóczy e L. Szombori; per far questo aveva, con una specie di colpo di stato, sciolto il senato, composto da dodici membri eletti fra la nobiltà del regno. Dal primo maggio del 1585 il loro potere passò ad un governatore unico, il comandante della fortezza di Varadino J. Géczy. I gesuiti erano preoccupati in quanto sia i primi tre che quest'ultimo appartenevano tutti alla religione riformata; vedi la lettera di F. Capecci (rettore del collegio di Kolozsvár dal febbraio 1584), ad Aquaviva, 27 febbraio 1584; MAH 2, p. 671, § 3.

<sup>78</sup> La sostanza del problema era, in sintesi, il fatto che Wujek era polacco e come tale, a detta del patriottico Szàntò, si comportava come un principe con i suoi sudditi: avaro, crudele, dispotico, si era alienato le simpatie dei coloni e dei contadini sfruttandoli senza ritegno, come si usa forse in Polonia; ma in Transilvania il costume è diverso. Favoriva i confratelli polacchi e diffidava degli ungheresi, che trattava da conquistatore; ma era anche incompe-

Nonostante queste ed altre difficoltà, la missione aveva fatto dei progressi. Ora i gesuiti avevano tre basi: oltre a Kolozsvár, sede del collegio, c'erano una residenza ad Alba e una missione a Varadino.

Ma l'ostilità ambientale era sempre più forte e l'isolamento contribuiva ad esasperare gli ormai numerosi problemi interni della piccola comunità gesuita<sup>79</sup>: la sopravvivenza del collegio era legata solo alla persona di Stefano Batory, l'unico capace di tenere a freno l'ostilità dei nobili, che da parte loro non vedevano l'ora di poter cacciare la Compagnia dal paese.

Nell'autunno del 1586 la Transilvania fu flagellata dalla peste, che decimò le file della Compagnia<sup>80</sup>; in dicembre piombò sui pochi superstiti come un fulmine la notizia che Stefano Batory era morto improvvisamente a Grodno, in Lituania. Adesso tutte le speranze di sopravvivenza della missione transilvana erano affidate alla persona del principe Sigismondo, un ragazzo di quattordici anni.

La prima richiesta di espulsione venne avanzata ai comizi dell'aprile 1587; una seconda ai comizi di ottobre dello stesso anno. Sigismondo le respinse ambedue; ma la questione era solo rimandata alla dieta generale

tente nella sua funzione di rettore e ignorante in teologia. In conclusione, Szàntò pregava il generale di sostituire non solo Wujek, ma tutto il personale polacco con fratelli ungheresi e addirittura di togliere il collegio alla provincia polacca e affidarlo a quella austriaca (Szàntò ad Aquaviva, 22 agosto 1581; MAH 2, pp. 166 e 176).

<sup>79</sup> Il riferimento è al conflitto fra gesuiti ungheresi e polacchi e alla guerra che Szàntò conduceva senza tregua contro il rettore, Wujek, il quale non chiedeva di meglio che di lasciare il collegio: «Ego video me cum his hominibus nihil proficere, sed maiores alienationes animorum et quasi conspirationes quasdam contra me fieri. Quod fit imprimis meo vitio, quia non sum talis, qualis debet esse rector in Societate; deinde etiam eorum, qui nisi habeant superiorem, qualem ipsi imaginantur, nolunt obedire, aut aegre obediunt» (Wujek a Campani, 9 ottobre 1582; MAH 2, p. 303). Nel dicembre del 1583 Wujek fu sostituito dall'italiano F. Capecci e poco dopo tornò in Polonia.

<sup>80</sup> La prima relazione sulle tragiche conseguenze della pestilenza fra i gesuiti fu inviata da Andreas Busau, membro del collegio di Kolozsvár, a P. Skarga il 21 agosto del 1586 (MAH 2, p. 965); una seconda relazione fu redatta da M. Milanese nel mese di settembre (*ivi*, p. 985); una terza da A. Possevino, alla fine dello stesso mese di settembre (*Relatio de strage pestis in Transylvania*); *ivi*, p. 994; vedi anche *Catalogus sociorum in Transylvania peste extinctorum*, *ivi*, p. 1013. Immediata fu la mobilitazione della Compagnia per soccorrere la disastrosa e pericolante missione transilvana: nel 1587 giunsero 23 nuovi operatori e tornò anche Wujek, con la carica di vice-provinciale: la Transilvania veniva costituita in vice-provincia della Polonia e l'ex-rettore godeva di ampia giurisdizione. Scriveva Campani ad Aquaviva, il 6 marzo 1587: «P. Iacobum viceprovincialem misi in Hungariam cum quatuor sociis [...] Habet a me plenissimamde minutissimis agendis instructionem, cum pleniore adhuc potestate etiam recedendi ab instructione et faciendum quaecumque pro re nata iudicaverit secundum facultates omnes provincialis» (MAH 3, Romae, 1981, p. 17).

dell'anno seguente.<sup>81</sup>

Quando i senatori ritennero giunto il momento di affidare a Sigismondo la guida del regno, decretandone l'emancipazione, gli posero come condizione l'espulsione dei gesuiti: ai comizi generali Sigismondo fu costretto a cedere al ricatto e firmò il decreto di espulsione.<sup>82</sup>

Molte critiche si levarono dall'interno della stessa Compagnia sull'operato della missione transilvana, cui si attribuivano non poche responsabilità nel volgere degli avvenimenti, a cominciare da quelle del vice-provinciale, l'ex-rettore Wujek, che si era mostrato timido e irresoluto, incapace di sventare le insidie degli avversari<sup>83</sup>. Certo non erano mancati da parte dei padri errori e passi falsi; ma la realtà era che in Transilvania la presenza dei gesuiti era stata subita come un'imposizione d'autorità e mai digerita. La chiusura della nobiltà nei confronti dei rappresentanti del cattolicesimo era stata ermetica; al contrario di quanto era avvenuto in Polonia e in Lituania, nessun credito fu concesso alla Compagnia,

<sup>81</sup> M. Pitacic a G. Bader (prov. d'Austria), 10 giugno 1587; MAH 3, p. 25; Wujek ad Aquaviva, 8 dicembre 1587; *ivi*, p. 97.

<sup>82</sup> L. Ruben (rettore del coll. di Kolozsvár) ad Aquaviva, 30 dicembre 1588, MAH 3, p. 276; L. RUBEN, *Acta in comitiis Transylvaniae contra S. I.*, *ivi*, p. 281; WUJEK, *Brevis historia electionis S.I. ex Transylvania*, febbraio 1589; CAMPANI, *Relatio electionis iesuitarum e Transylvania*, aprile 1589; SZANTÒ, *Historia expulsionis S.I. ex Transylvania*, 1588. Il decreto di espulsione faceva parte degli *Articuli comitiorum generalium regni Transylvaniae* (Meggyes, 26 dicembre 1588): richiamandosi ai decreti con cui la religione papista era stata espulsa dal regno ai tempi della regina Isabella e confermati nel 1556 fu deliberato «communi regni consensu et trium nationum una cum fratribus nostris partes Ungariae incolentibus ut a data praesentium computando intra 25 dies isti iesu vitae ex omni ditione Tuae Celsitudinis omnes excedant et ut numquam iste ordo (quandoquidem adhuc florente pontificia religione in regno Transylvaniae nec fama eius fuit audita) amplius in regnum nostrum introducat. [...] Decrevimus praeterea ut secta iesuitarum quae modo reprobata est nullo tempore umquam in patriam nostram admittatur quin potius etiamsi vocati ausi fuerint in regnum contra nostrum decretum ingredi, omnibus liberum sit eos persequi et bona illorum confiscare et diripere» (MAH 3, p. 271).

<sup>83</sup> Wujek era stato tirato per i capelli a ricoprire l'incarico di vice-provinciale e per primo aveva fatto presente al generale della Compagnia di non ritenersi all'altezza del compito: dopo la spiacevole esperienza alla guida del collegio neanche lui aveva voglia di tornare a vedersela con gli ungheresi. Ma osservazioni critiche sulla scelta del personale furono fatte anche da Possevino, in una lettera ad Aquaviva (11 febbraio 1589; MAH 3, p. 394): secondo lui occorreva «mandare in Transylvania un rettore italiano sodo et maturo, così sentii molta meraviglia che vi fosse mandato il v. rettore di Riga (cioè L. Ruben), il quale con suo modo non solo fu discacciato di Riga, ma parimente lasciò semi perché poi fossero i nostri discacciati più vivamente». Il provinciale di Polonia si mantenne sul generico-providenziale: «Nihil inopinatum accidit ibi, sed haec omnia praevisa debere peccatis nostris ad horam praevideamus multi ac praediximus non prophetae» (Campani ad Aquaviva, 7 marzo 1589; *ivi*, p. 416).

in cui si continuava a vedere un agente degli Asburgo. Altro era, evidentemente, usufruire dell'istruzione superiore che il collegio e il seminario mettevano a disposizione della classe dominante.

Senza protettori in seno alla nobiltà, senza l'appoggio di un episcopato che li garantisse con la sua autorità, senza la copertura politica e diplomatica di una nunziatura, la missione gesuita non poteva sopravvivere.

Consapevoli altresì della risonanza negativa che l'espulsione poteva avere sul piano internazionale, le autorità transilvane si affrettarono a far sapere alla Santa Sede che il provvedimento non voleva essere un atto di ostilità verso il cattolicesimo, ma una misura di autodifesa contro una macchinazione ordita per ridurre la Transilvania sotto il dominio imperiale, di cui la missione si era fatta strumento<sup>84</sup>. Accusa subito smontata dal nunzio in Polonia Annibale di Capua con un argomento logico: se fosse stata fondata sarebbe stata certo sollevata nella sede competente, ovvero i comizi generali.<sup>85</sup>

I successivi tentativi di riammettere la Compagnia in Transilvania furono soggetti alle oscillazioni della politica, in una situazione resa più difficile dalla recrudescenza, nel 1591, delle ostilità fra l'impero asburgico e quello ottomano, nonché dall'instabilità del governo di Sigismondo e dai

<sup>84</sup> Sigismondo, che pure aveva sottoscritto il decreto, il 3 gennaio 1589 pubblicò le *Litterae testimoniales de probitate Patribus S. I. e Transylvania exactis datae*, rivolte «Universis et singulis [...] dominis archiepiscopis, episcopis, palatinis, baronibus, comitibus, capitaneis, praefectis» eccetera, per testimoniare che i padri si erano sempre comportati con onestà, diligenza e pietà; «nec aliam ob causam quam quod status et ordines regni ferre noluerunt, impetrata hac a nobis missione discessisse» (MAH 3, p. 373). Stefano Batory de Somlyo (nipote del defunto re di Polonia) scrisse a Sisto V, il 26 gennaio 1589, per scongiurare il pericolo che l'espulsione dei gesuiti potesse «haver parturito qualche pensiero che la cattolica fede fosse in tutto estinta in queste parti. Il che essendo al tutto lontano dal vero ho preso consiglio con basciare li piedi a V. S.à darli informatione, come non per odio per la cattolica religione, ma per particolar cagioni s'è fatta questa deliberatione. Hora non le referisco, et per non esserli di tedio, et et perché a pieno saranno racconte al legato di S. S.à in Venetia» (*ivi*, p. 383); il card. segretario Alessandro Peretti rispose a Stefano Batory esprimendogli il dispiacere del papa: mandare adesso altri religiosi, come lui richiedeva, era ben difficile (*ivi*, p. 424). Intanto però il principe era incorso nella scomunica e pregava ardentemente il papa Sisto V di essere assolto dalla censura ecclesiastica (*ivi*, p. 447), nonché il generale Aquaviva affinché intercedesse presso il papa (*ivi*, p. 448).

<sup>85</sup> Annibale di Capua, nunzio in Polonia, ad Alessandro Peretti, card. segretario, 1 maggio 1589 (MAH 3, p. 441); i gesuiti erano stati accusati di trame politiche, un'accusa che il papa aveva preso sul serio (M. Minucci a Guglielmo V di Baviera, 22 aprile 1589; *ivi*, p. 432); lo negava risolutamente il generale Aquaviva (lettera a E. Forsler, proc. S.I., 14 maggio 1589; *ivi*, p. 445); li discolpava anche il card. Andrea Batory (lettera ad Aquaviva, 16 luglio 1589, *ivi*, p. 463).

suoi conflitti con la nobiltà. Il destino della Compagnia in Transilvania era ormai legato ai successi e agli insuccessi dell'esercito imperiale.<sup>86</sup>

## 2. *I problemi specifici: economici, linguistici, strategici*

Le circostanze politiche erano dunque in grado di influire in misura decisiva sulla realizzazione, la conduzione e la sopravvivenza stessa dei collegi e delle missioni; ma oltre a fattori esterni e indipendenti dalla volontà dei gesuiti, la vita dei collegi fu condizionata anche da fattori di carattere interno, legati all'organizzazione e alla natura stessa delle istituzioni della Compagnia.

Il fattore economico fu senza dubbio fra questi il più importante. Legato alle condizioni di istituzione e mantenimento dei collegi, di fatto dipendeva in gran parte dalle disponibilità di chi si assumeva l'onere di ospitare la Compagnia; ma anche dalla capacità dei singoli collegi di amministrare i beni che venivano loro affidati per provvedere al sostentamento. Questa era a sua volta determinata dalla quantità e dalla qualità dei beni che venivano di caso in caso messi a disposizione delle missioni da parte dei loro patroni locali, con i quali si creava talvolta un nuovo vincolo di dipendenza.

La Compagnia desiderava molto insediarsi in Polonia, ma senza rinunciare alle proprie condizioni, istituzionalmente fissate: la principale era che il collegio fosse economicamente indipendente e godesse di una rendita fissa capace di sostenere un numero non inferiore alle dodici-quindici persone; tante erano stimate indispensabili per avviare e condurre seriamente l'attività. Non tutti i padri erano infatti docenti; oltre la metà dei membri del collegio erano addetti alle mansioni più svariate, dal portinaio, al cuoco, all'economo provveditore. Hozjusz era riuscito a strappare alla Compagnia una deroga dalle clausole fissate per fondare un collegio *sui generis* di soli otto membri, da istituire a Chelmno, al confine con la Prussia luterana: ma l'opposizione del capitolo di Warmia alle condizioni poste dai gesuiti e la sua indisponibilità a finanziare l'operazione fecero arenare nel 1558 l'iniziativa.<sup>87</sup>

<sup>86</sup> A partire dal 1600 si ebbe un tentativo di controffensiva cattolica, di cui furono protagonisti tre personalità della controriforma transilvana, il gesuita P. Pazmany, il vescovo F. Forgach e l'aristocratico M. Eszterhazy; la reazione dei riformati portò a una nuova guerra contro gli Asburgo, guidata dall'ex-generale imperiale I. Bocskai, che nel 1606 fu riconosciuto principe di Transilvania (EVANS, *Felix Austria*, cit., pp. 82-83).

<sup>87</sup> Vedi KOREWA, *Sprowadzenie*, cit.; Hozjusz aveva ottenuto questa concessione durante il suo soggiorno a Roma nel 1558.

Neanche Przerembski vedeva ancora la ragione per trasformare le scuole parrocchiali in uno strumento moderno di istruzione generale: un investimento a lungo termine, per il quale occorreva anticipare un capitale iniziale in edifici, alloggi, terreni e rendite fondiarie.<sup>88</sup>

Infine, dopo ulteriori concessioni da parte della Compagnia, Hozjusz riuscì ad ottenere la fondazione a Braniewo di un collegio costituito inizialmente da soli sette membri; l'impresa nacque però sotto il segno dell'incertezza economica e l'attività dei gesuiti non mancò di risentirne.

Diversamente andarono le cose nel caso del collegio fondato l'anno seguente a Pultusk: il vescovo Noskowski non chiese sconti alla Compagnia e la diocesi fu pronta ad accettarne le condizioni senza difficoltà: al collegio venne assegnato in proprietà un edificio appositamente costruito a spese dei patroni dell'operazione, accompagnato da un vitalizio di 600 fiorini annui.<sup>89</sup>

Il problema finanziario fu quello che maggiormente assillò la breve vita del collegio di Trnava. Polanco, nella sua veste di commissario della Compagnia, assicurava il rettore del collegio di Vienna, Vitoria, che il collegio si sarebbe fatto, una volta che si fosse accertato su quali garanzie fondare il suo sostentamento materiale.<sup>90</sup>

Olàh aveva proposto di assegnare al collegio l'abbazia di Széplak, che aveva ricevuto l'anno prima da Ferdinando. Ma Polanco fece un'obiezio-

<sup>88</sup> L'atteggiamento del primate Przerembski fu una delle cause del ritardo con cui partì la missione polacca: al sinodo provinciale di Varsavia del 1561, perorando la causa dell'educazione del clero e della opportunità di fruire dell'opera dei gesuiti, il primate si trovò a chiedere ai vescovi polacchi un finanziamento per un'istituzione di cui poteva solo raccontare i pregi che lui stesso aveva avuto modo di constatare visitando il collegio di Vienna, che però era assolutamente sconosciuto ai suoi interlocutori. Se fossero stati presenti dei gesuiti che avessero rappresentato e propagandato la loro istituzione, Przerembski avrebbe avuto argomenti solidi su cui basare le sue richieste, che invece caddero nell'indifferenza generale (KOREWA, *Sprowadzenie*, cit.).

<sup>89</sup> Si era cominciato a ragionare in termini di investimento. Noskowski non era però nuovo a simili iniziative: dieci anni prima infatti aveva fondato a Pultusk una scuola, facendo venire gli insegnanti da Cracovia; in seguito l'aveva ampliata e dotata di un edificio appositamente costruito, in cui trovavano posto 5 insegnanti e 30 convittori. L'istituto veniva finanziato con la rendita di un fondo speciale di 6.000 zloty costituito fra i nobili della Masovia per sostenere l'iniziativa. Nel 1564 però una pestilenza aveva disperso studenti e docenti e la scuola era rimasta deserta. Così Noskowski poté presentare alla Compagnia una situazione che rispondeva ai requisiti essenziali richiesti (ZALESKI, *Jezuici w Polsce*, cit., p. 169).

<sup>90</sup> Polanco a Vitoria, 8 dicembre 1558: «Vero è che prima che si risolva N. P. di accettar tal collegio [...] vorà essere avisato del fundamento che c'è, perché non bastarebbe se un vescovo che ha bona affettione, desse qualche sustentatione per sua vita, se non dessi ordine di perpetuarsi il collegio, havendo luogo fermo et anche intrata» (MAH I, p. 12).



ne: l'abbazia di Széplak era stata data da Ferdinando perché con le sue rendite fosse in grado di mantenere la scuola capitolare; invece le rendite del collegio andavano tenute rigorosamente separate da quelle della scuola, poiché era necessario che il collegio fosse in condizione di piena autonomia finanziaria.<sup>91</sup>

Il problema finanziario era ricorrente, tanto che nel 1564 Lanoy lo faceva presente per ben due volte nei suoi rapporti al generale Lainez: evidentemente le donazioni elargite prima da Ferdinando, poi ancora da Massimiliano avevano portato solo un sollievo temporaneo alle casse del collegio, che infatti di lì a poco dovette chiudere i battenti.<sup>92</sup>

Per quanto riguarda la missione in Transilvania, gli accordi esecutivi furono presi tra il nunzio Caligari e Stefano Batory e tra l'altro vennero fissati i termini della questione economica: i beni di cui il collegio entrava in possesso erano quelli dell'abbazia di Kolozsmonostor, dove i gesuiti stabilivano la loro dimora provvisoria.<sup>93</sup>

Ciononostante Sunyer, dopo aver inaugurato il collegio di Kolozsvár, non tardò a rendersi conto che le rendite dell'abbazia erano insufficienti e lo fece presente a Cristoforo Batory; ma quando questi si vide presentare la nota delle spese il suo umore cambiò repentinamente.<sup>94</sup>

<sup>91</sup> Polanco a Vitoria, 24 ottobre 1559 (vedi sopra, nota 39, p. 15): «La prima cosa che conviene trattar è della separatione di quel tanto che si deve dar al nostro collegio, in modo che sia cosa certa et applicata stabilmente per usso di detto nostro collegio, et che non sia un cumulo dell'intratta che deve servir per li nostri et per li altri scolari ungari o schiavoni che si hanno a tratenere [...] Il terzo punto è che si procuri tanta parte de detta intratta per li nostri, che possa tratenersi maggior numero che de 10, perché è molto poco [...] et si ben non si possa exactamente observar il modo già scritto de accettar collegii, procuri V. R. acostarsi a quello quanto potrà.»

<sup>92</sup> Nel 1560 Oláh pensò di aggiungere all'abbazia di Széplak anche la prevosta di Alsomislye-Mys'la; il 15 luglio del 1562 Ferdinando I donò la prevosta al collegio (MAH 1, p. 118), ma il precedente proprietario creava notevoli problemi ai gesuiti sottraendo parte delle decime; non ebbero grande effetto neanche le successive conferme di proprietà a favore del collegio emanate da Massimiliano nel 1564 e nel 1565 (*ivi*, p. 224). Ma controversie di questo genere sorgevano un po' ovunque e le rendite del collegio diminuivano a vista d'occhio (H. Pérez a Borja, 2 settembre 1565; *ivi*, p. 255).

<sup>93</sup> Detti beni confinavano con i possedimenti reali, per cui godevano di privilegi ed esenzioni e non dovevano temere di essere molestati da parte della nobiltà limitrofa. I padri avrebbero avuto facoltà di riscuotere le decime, fino a quel momento incamerate dal fisco; se non fossero state sufficienti, il re le avrebbe integrate di tasca propria. Memore della difficoltà che i padri avevano avuto in passato nel riscuotere le rendite dell'abbazia di Széplak, Caligari ottenne dal re che l'incombenza della riscossione potesse essere affidata per procura a terzi, che avrebbero anche curato l'amministrazione dei beni stessi (Caligari a Galli, 17 luglio 1579; MAH 1, p. 901).

<sup>94</sup> Dopo la sfuriata tornò la benevolenza, ma gli aiuti di Cristoforo arrivavano alla spic-

Alla fine dell'anno Wujek redigeva un accurato inventario delle rendite dei tre villaggi già in possesso del collegio e dei tre promessi, che erano però ancora da riscattare<sup>95</sup>: la vita del collegio non doveva essere troppo grama, se Szàntò, in un'aspra e lunghissima requisitoria contro Wujek, lo accusava tra l'altro di banchettare a carne e pesce; generi che, a suo dire, avrebbe estorto ai coloni.

Il tono violento delle accuse di Szàntò a Wujek e ai suoi confratelli polacchi rivela l'esistenza di un altro problema che affliggeva la piccola comunità gesuita: la conflittualità di carattere nazionale all'interno della Compagnia, almeno per quanto riguarda i rapporti fra ungheresi e polacchi. L'episodio fornisce però spunto per una considerazione di carattere più generale sui rapporti che i gesuiti, in quanto proprietari terrieri, avevano con la popolazione agricola delle campagne sottoposte alla loro giurisdizione e amministrazione.

Nelle aziende agricole c'erano uno o più padri gesuiti con la mansione di procuratore e i rispettivi aiutanti, cui erano affiancati operatori laici a stipendio annuo (economy, boscaioli, ecc.), che venivano accuratamente scelti dai gesuiti stessi. Il problema di come la Compagnia doveva amministrare i propri beni venne affrontato, almeno in Polonia, dal visitatore L. Maselli, che emanò nel 1591 un'istruzione in 14 punti, ben sette dei quali erano dedicati al delicato problema del trattamento dei contadini soggetti.

La preoccupazione principale dei gesuiti era naturalmente la cura delle loro anime, ma un certo riguardo si aveva anche per le loro condizioni materiali: pare che nelle aziende agricole della Compagnia il peso dello sfrut-

ciolata: una volta del pesce salato, un'altra una decina fra vacche e vitelli, un'altra ancora un decina di buoi. Gli edifici da destinare alle scuole e alle abitazioni dei padri erano ancora da venire e la fabbrica andava a rilento (Wujek a Caligari, 11 aprile 1580; *idem* a Mercurian, 28 giugno 1580; MAH 2, p. 50 e p. 70). Passata l'estate del 1580, Cristoforo propose a Wujek di assumere la direzione della fabbrica del collegio e delle scuole, ancora in alto mare: fra le condizioni che il rettore poneva per accettare l'incarico, c'era un anticipo di 300 fiorini sulle rendite dell'anno venturo, la conferma dei 1.000 fiorini annui promessi dal principe e la fornitura del materiale da costruzione occorrente (Wujek a Cristoforo Batory, fine settembre 1580; *ivi*, p. 83).

<sup>95</sup> Szàntò ad Aquaviva, 22 agosto 1581; MAH 2, pp. 166 sgg. Nel rendiconto di Wujek erano conteggiati i contadini, distinti fra possessori di buoi e non, le vedove, le case vuote e le rendite delle attività connesse alla campagna: ovini, pollame, prodotti del bosco come legna, ghiande eccetera. Fra i prodotti delle proprietà del collegio c'era anche il vino, che i padri erano stati autorizzati da Batory a introdurre all'interno delle mura cittadine per il proprio consumo; sembra però che lo rivendessero ai propri sudditi a un prezzo superiore a quello consueto (*Ratio de proventibus Collegii Claudiopolitani S. I. Anno 1580*; MAH 2, p. 97).

tamento feudale fosse meno gravoso che nelle tenute nobiliari. I gesuiti trattavano con maggiore umanità i loro contadini di quanto non facessero gli altri proprietari: ma le loro rendite erano inferiori e la nobiltà infatti li rimproverava di essere cattivi amministratori dei propri beni, e questo a cagione degli eccessivi (secondo i nobili) scrupoli di carattere umanitario.<sup>96</sup>

Del resto, della loro scarsa propensione per gli affari economici erano essi stessi consapevoli e non se lo nascondevano: Garcia Alabiano, rettore del collegio di Vilna dal 1585 al 1592, ammetteva apertamente che i gesuiti non sarebbero mai riusciti ad essere buoni amministratori come la nobiltà: difatti i collegi versavano sempre in cattive acque. Anche in Lituania, dove le cose sembravano andare meglio che altrove, i padri lamentavano le rendite relativamente scarse di tanto vasti possedimenti terrieri.<sup>97</sup>

Uno dei problemi connessi con l'amministrazione dei beni era quello della giurisdizione temporale, ovvero della giustizia, criminale e civile. Un fatto di sangue avvenuto nelle campagne del collegio dimostrò l'impreparazione dei gesuiti ad affrontare questo tipo di responsabilità<sup>98</sup>; ma rese altrettanto evidente l'incompatibilità fra la modernità del programma gesuita di istruzione sociale e le sue possibilità di realizzazione nelle condizioni di inadeguatezza del sistema economico e giuridico che caratterizzava la proprietà feudale.

I gesuiti non potevano, e non volevano, occuparsi di attività che non erano di loro competenza, come l'amministrazione dei beni o della giustizia; avevano in mente una concezione moderna della divisione del lavoro. Infatti, appena si rendevano conto delle eccessive difficoltà create dalla conduzione di una proprietà, cercavano di disfarsene, commutandola in

<sup>96</sup> Sui rapporti dei gesuiti con la popolazione contadina in Polonia vedi: K. DRZYMALA, *Praca jezuitow polskich nad ludnoscia wiejska w pierwszym stuleciu osiedlenia sie zakonu w Rzeczypospolitej*, in "Nasza przeszlosc", XX, Krakow, 1964, pp. 51-75. La critica gesuita del sempre più brutale sfruttamento a cui venivano sottoposti i contadini in Polonia fra Cinque e Seicento si esprime di preferenza nell'omiletica: due più energici fustigatori dell'oppressione feudale furono Piotr Skarga, l'anima della controriforma polacca e proprio quel Jakub Wujek che, secondo le accuse di Szàntò, vessava i contadini ungheresi come un vero conquistatore.

<sup>97</sup> DRZYMALA, *Praca jezuitow polskich nad ludnoscia*, cit., p. 69.

<sup>98</sup> Due fanciulli erano stati uccisi a bastonate nella proprietà del convento. Dell'omicidio furono accusati quattro pastori valacchi. Il procuratore del collegio, M. Thomàny, richiesto dai cittadini di esercitare il potere giuridico, aveva dato ordine che venissero presi e processati. Due degli sventurati furono giudicati colpevoli e impalati: poi risultò che erano innocenti (Wujek a Campani, 9 ottobre 1582; MAH 2, p. 301).

altre forme di rendita finanziaria.<sup>99</sup>

Fino dai primi passi delle missioni nei paesi dell'Europa orientale, i gesuiti si resero conto della difficoltà, o addirittura dell'impossibilità, di lavorare con la popolazione locale senza conoscerne la lingua.

Nonostante tanti anni di preparazione, la prima missione gesuita, che fece ingresso a Braniewo, era un gruppo esiguo, male assortito, guidato da un rettore inesperto. L'importanza del fattore linguistico non era stata trascurata: il dialetto tedesco che si parlava in quella regione ai confini della Prussia fu ritenuto simile a quello renano e fu fatto carico al collegio di Colonia di fornire la maggior parte del personale. In realtà il predicatore non era in grado di comunicare con i fedeli.<sup>100</sup>

Il problema linguistico assumeva un peso ancora maggiore in Lituania, sul cui territorio convivevano più comunità etniche, divise, oltre che dalla lingua, anche dalla religione: una delle cause principali di questo stato di cose era dovuta al clero polacco, che non conosceva il lituano; a Vilna, dove c'erano più di venti chiese, in nessuna di esse si tenevano prediche in quella lingua.<sup>101</sup>

I gesuiti, che avevano intuito le potenzialità di una città come Vilna per lo sviluppo del loro disegno di ricattolicizzazione, erano intenzionati a mettervi solide radici<sup>102</sup>. All'inizio le loro prediche si tenevano in polac-

<sup>99</sup> Era una delle possibilità che Maggio suggeriva già nel 1566 di fronte alle difficoltà del collegio di Trnava (Maggio a Borja, 4 novembre 1566; MAH 1, p. 321); lo chiedeva anche all'arcivescovo: «Bona illa [...] vel igitur in alia commutentur et possideantur ab alio, vel alia ratione, quae sese offeret, nobis provideatur» (Maggio, memoriale per l'arcivescovo Olàh, aprile 1567; *ivi*, p. 333). Lo stesso problema si ripropose vent'anni più tardi, quando si riprese il progetto di fondare un collegio in Ungheria, con l'amministrazione della proprietà di Thurocz, attribuita alla Compagnia per l'erigendo collegio: il provinciale d'Austria, B. Viller, proponeva al generale Aquaviva «an bona in Hungaria debeant in arendam locari»; l'*arenda* era il sistema di affitto delle proprietà in uso anche in Polonia (MAH 3, p. 576).

<sup>100</sup> Hozjusz, il 10 gennaio 1565, scriveva a Lainez per ringraziarlo dei nove gesuiti che gli aveva inviato e per il decimo, padre Fahe, che sembrava promettere bene come predicatore. Senonché il vescovo si augurava che imparasse bene il dialetto locale, perché al momento né lui né i fedeli erano in grado di capire ciò che diceva (HOZIUSZ, *Korespondecja*, VI, n. 20, p. 67).

<sup>101</sup> Questo prima della penetrazione della Riforma; solo la minoranza di origine germanica aveva invece la propria chiesa dove si predicava in tedesco (KOSMAN, cit., p. 25). B. Hostounsky, giunto in Polonia nel 1563, si era accorto con meraviglia che gli attivisti protestanti erano italiani ma svolgevano la loro propaganda in polacco; così ebbe modo di esortare i suoi confratelli che non volevano andare in Polonia con la scusa di non conoscere la lingua a studiarla (NATONSKI, *Poczatki*, cit., p. 424).

<sup>102</sup> Maggio, che aveva visitato la città nel 1570, quando Polonia e Lituania erano ancora sotto la sua provincia d'Austria, ne aveva apprezzato le prospettive di sviluppo e la riteneva idonea non solo a farne la sede di un collegio ma, in un prossimo futuro, anche di una pro-

co, tedesco e italiano: poiché nessuno dei padri conosceva il lituano, ma la nobiltà lituana costituiva per la Compagnia il primo obiettivo di conquista, il rettore del collegio, Stanislaw Warszewicki, ricorse a una soluzione provvisoria, invitando un prete lituano a tenere prediche nella sua lingua. La Compagnia riponeva le sue speranze nell'insegnamento e nei seminari, che le avrebbero fornito nuove reclute sul posto.<sup>103</sup>

Nel collegio le lezioni si svolgevano in latino: la regola escludeva infatti che si potesse utilizzare la lingua materna degli studenti. Poiché i gesuiti di origine polacca mostravano una certa insofferenza nei confronti di questa limitazione, si formò una commissione *ad hoc*, che inviò al generale Aquaviva un memoriale in cui si sosteneva la necessità che gli studenti padroneggiassero la lingua materna e che se ne servissero fuori dell'ambito scolastico, nella corrispondenza privata, nelle prediche.<sup>104</sup>

Il rapporto numerico fra gesuiti di origine "straniera" (italiani, spagnoli, tedeschi) e gesuiti di origine "nazionale" (polacchi e lituani), inizialmente a favore dei primi, si ribaltò a favore dei secondi nel corso dei primi trent'anni di vita del collegio di Vilna: se nel 1570 i padri "stranieri" erano il 46% dell'organico del collegio, trent'anni dopo erano scesi sotto il 9%; il fenomeno era comune a tutti i collegi della regione.<sup>105</sup>

La crescita dell'elemento nazionale ebbe riflessi positivi sull'organizzazione dell'attività sociale del collegio: i gesuiti italiani, spagnoli, o anche polacchi, che difficilmente avrebbero potuto dedicare il loro tempo all'apprendimento delle lingue locali, con buona pace di Hostounsky, poterono concentrare i loro sforzi nell'opera di riconquista della nobiltà.<sup>106</sup>

vincia della Compagnia (KOSMAN, *Reformacja i kontrreformacja*, cit., p. 112). Il che avvenne però solo nel 1608.

<sup>103</sup> Infatti poco dopo entrarono nell'ordine i primi due lituani, che costituirono nella chiesa di S. Giovanni il primo nucleo del sacerdozio lituano (KOSMAN, *Reformacja i kontrreformacja*, cit., p. 115; NATONSKI, *Poczatki*, cit., p. 454, nota).

<sup>104</sup> Questo nell'inverno del 1586-1587; ma una richiesta di liberalizzare il regime linguistico era stata avanzata già nel 1572 dall'ex-rettore del collegio di Pultusk, Stanislaw Rozdrazewski, favorevole a introdurre nel collegio la lingua rutena per avvicinare la gioventù ortodossa: la sua richiesta fu realizzata diversi anni più tardi; ma il programma scolastico del 1583 indica che nella classe rutena ogni giorno si tenevano lezioni di lettura e di scrittura, di apprendimento del vangelo e del catechismo nella lingua materna (KOSMAN, *Reformacja i kontrreformacja*, cit., p. 121).

<sup>105</sup> Anche se la maggioranza dei "non stranieri" era comunque costituita da polacchi e non da lituani: a proposito di questi ultimi la direzione del collegio e la provincia lamentavano spesso da parte loro una scarsa inclinazione agli studi teologici (*ivi*, p. 128).

<sup>106</sup> Hostounsky auspicava lo studio delle lingue locali (vedi sopra, nota 15). Dedicando la massima cura alla classe dominante si ottenevano risultati più rapidi e sicuri che attraverso l'evangelizzazione popolare; S. BEDNARSKI, *Geneza Akademii Wileńskiej*, in *Księga*

Fu così attuato consapevolmente un procedimento di divisione del lavoro che teneva conto di tre fattori essenziali: il livello intellettuale, la provenienza etnica e la classe sociale. Spagnoli e italiani, più versati nelle discipline teoretiche, gettarono le basi intellettuali della missione lituana; i polacchi, che conoscevano meglio il terreno, gestivano gli aspetti organizzativi e pratici del compito, non certo secondario, della lotta antiprotestante: furono loro ad allacciare i primi contatti con le grandi famiglie aristocratiche.<sup>107</sup>

Per l'opera missionaria da svolgere fra le masse si dovette attendere la formazione dei quadri di origine lituana e rutena, il cui numero crebbe lentamente, ma regolarmente; dapprima lavorarono al fianco dei padri di origine straniera, poi, pian piano, li sostituirono.<sup>108</sup>

La scarsità di personale era sempre uno dei problemi più assillanti: la flessibilità dei gesuiti si dimostrò all'altezza della situazione, ricorrendo ancora una volta alla deroga dalle regole: il collegio di Vilna ricorse all'espedito di abbreviare il corso degli studi previsto dalla *Ratio Studiorum*, correndo il rischio di mettere le classi inferiori nelle mani di docenti impreparati, fidando sempre che le cose andassero meglio col tempo.<sup>109</sup>

Ma la carenza di quadri fu particolarmente grave nelle missioni d'Ungheria e di Transilvania e particolarmente sentita era la mancanza di gesuiti di origine ungherese, o che comunque parlassero la lingua del paese.

A Trnava il problema si presentò di difficile soluzione fin dall'inizio: la regione era abitata da tedeschi, slovacchi e ungheresi, occorreva quindi fornire il collegio di padri che parlassero queste lingue per potere avere rapporti con la popolazione senza bisogno dell'interprete. Se la scarsa conoscenza della lingua aveva riflessi negativi sull'insegnamento, ne aveva infatti di ancor più gravi su un'attività che non era tenuta in minor conto: la predicazione. Ma dei 46 membri che in sei anni si avvicendarono al collegio di Trnava, gli ungheresi furono meno di un quarto, di cui solo quattro di madrelingua magiara. Gli altri erano croati, slovacchi, tedeschi.<sup>110</sup>

*pamiętkowa ku uczczeniu 350 rocznicy założenia [...] Uniwersytetu Wileńskiego*, Wilno, 1929, p. 15; NATONSKI, *Początki*, cit., p. 457.

<sup>107</sup> KOSMAN, *Reformacja i kontrreformacja*, cit., p. 130.

<sup>108</sup> Nella Repubblica il numero globale dei gesuiti ebbe un incremento che nessun ordine religioso aveva mai conosciuto prima: nel 1570 erano meno di un centinaio, divisi in quattro collegi; nel 1640 erano oltre 1.400, con 49 sedi, fra collegi e residenze (*ivi*, p. 140).

<sup>109</sup> E in effetti nell'ultimo decennio del secolo le cose cominciarono a migliorare anche sotto questo punto di vista (*ivi*, p. 142; PIECHNIK, *Początki*, cit., p. 68).

<sup>110</sup> MAH 1, *Catalogi Collegii Tyrnaviensis S.I.*: ineunte anno 1562 (p. 113); 15 aug. 1563 (p. 157); apr.-mai. 1564 (p. 197); ineunte anno 1565 (p. 233); mense iulio 1566 (p. 275); 14-17 augusti (p. 282); mense septembri 1566 (p. 304); mense septembri 1567 (p. 356).

La missione che dalla Polonia raggiunse Kolozsvàr era composta da una dozzina di padri, accompagnati dal provinciale Sunyer; erano polacchi e italiani, pochi gli ungheresi. Allora da Roma si deliberò di inviarne tre sottraendoli, un po' a malincuore, alla provincia d'Austria. Alla fine del 1580, primo anno di attività del collegio, i sacerdoti ungheresi erano cinque a Kolozsvàr e appena due ad Alba Iulia; un numero insufficiente, anche perché i sassoni di Kolozsvàr erano ormai magiarizzati e quasi tutti parlavano l'ungherese.<sup>111</sup>

Le speranze riposte nei seminari di formazione del clero non ebbero tempo di realizzarsi; la pestilenza falciò i quadri del collegio senza riguardo all'origine dei padri; con altrettanta imparzialità l'espulsione colpì l'opera.

Il mutamento di rotta dell'episcopato polacco non implicò l'immediata comprensione e accettazione degli obiettivi generali della Compagnia; ai vescovi interessava inserire la presenza gesuita all'interno della loro struttura di potere in quanto forza attiva in grado di restaurare e mantenere l'autorità della religione e, in sostanza, di rafforzare il loro potere con metodi compatibili con la situazione politica e culturale del paese.

Ai gesuiti invece regioni come Polonia, Lituania, Ungheria, interessavano soprattutto in quanto terre di frontiera, dove fondare gli avamposti per lanciare le loro azioni mirate alla conquista di mondi lontani: ortodossi, pagani, islamici, in un progetto di cattolicizzazione planetaria che guardava ben oltre i confini dell'Europa.<sup>112</sup>

Ma anche in seno alla Compagnia c'era chi condivideva le preoccupazioni del clero secolare e aveva a cuore la restaurazione del cattolicesimo in sede locale più delle grandi conquiste a livello planetario: il polacco Piotr Skarga ricordava al visitatore Maggio quanto vi fosse prima da fare nella stessa Lituania, dove migliaia di cattolici restavano abbandonati a se stessi «sine pastoribus, sine pane» in mezzo a un mare di eretici e di pagani, e lo invitava a non andare a cercare le Indie in Oriente, perché le aveva già davanti a sé lì, in Lituania.<sup>113</sup>

Questa divergenza sui modi di interpretare il ruolo della Compagnia non si limitò alla sfera delle prospettive strategiche, ma si manifestò an-

<sup>111</sup> Wujek a Mercurian, 28 febbraio 1580; MAH 2, p. 33. Ancora nel 1584 i gesuiti ungheresi erano meno di un terzo del totale di quelli presenti nelle tre sedi di Kolozsvàr, Alba Iulia e Varadino: 12 su 38.

<sup>112</sup> Sulle divergenze fra gesuiti e clero secolare vedi C. MADONIA, *L'intreccio tra conflitti istituzionali e conflitti confessionali*, cit., pp. 367 sgg.

<sup>113</sup> P. SKARGA, *Listy*, ed. Jan Syganski, Krakow, 1912, p. 55.

che nei rapporti di collaborazione e di convivenza fra le missioni gesuite e le strutture del clero locale.

L'insistenza degli organi superiori della Compagnia sulla divisione rigorosa dei compiti e degli spazi fra gesuiti e secolari, fra missione e capitolo, fra collegio e scuole diocesane, mirava a salvaguardare l'indipendenza dell'ordine e la sua autonomia operativa dalle interferenze delle chiese locali. Ma spesso il clero secolare, geloso delle proprie sfere di influenza e preoccupato che l'attività dei collegi erodesse il suo potere e sminuisse la sua autorità, mal tollerava i gesuiti.

E poiché non sempre fu possibile ottenere per i collegi le condizioni ottimali per lo svolgimento dei propri compiti, non si poté evitare che un contatto troppo stretto fra gesuiti e clero secolare sfoggiasse in conflitti o in rivalità.

A Trnava sorse quasi subito un contrasto fra collegio e parrocchia: a seguito delle proteste del parroco Telegdi, l'arcivescovo Oláh rimproverò i padri di avere impedito ai discepoli del collegio di frequentare le funzioni in chiesa.<sup>114</sup>

L'arcivescovo di Trnava aveva le sue necessità e si curava poco di quelle della Compagnia: così non si fece scrupolo di sottrarre al collegio lo stesso rettore padre Seidel, quando ebbe bisogno di un bravo predicatore di lingua tedesca.<sup>115</sup>

Anche a Vilna la concentrazione degli strumenti educativi nelle mani dei gesuiti consegnò loro in pratica il monopolio della gioventù, sottratta a quelli che il clero secolare considerava gli obblighi sociali della chiesa: le funzioni, il canto, le celebrazioni. Il contrasto con il capitolo suscitò le doglianze del vescovo Protasewicz: ma presto si ristabilì un clima di fiducia e di collaborazione, quando furono evidenti i vantaggi che l'attività del collegio portava alla chiesa locale<sup>116</sup>. Si può affermare però in gene-

<sup>114</sup> Ma il contrasto con il parroco era causato anche dall'inadempienza del capitolo di Trnava di una delle clausole dell'accordo con la Compagnia, quella che prevedeva la separazione dei locali da adibire al collegio da quelli della scuola parrocchiale: collegio e scuola finirono per contendersi gli stessi spazi, che Telegdi rivendicava per sé.

<sup>115</sup> Seidel fu sostituito nelle carica rettorale da padre Hurtado Perez, ma al collegio non tornò più. La Compagnia ingaggiò con l'arcivescovo e il clero secolare un vero braccio di ferro: alla fine Seidel rimase al suo posto, l'ordine dovette licenziarlo e la città di Pozsony replicò nominandolo canonico.

<sup>116</sup> In generale i rapporti fra il collegio di Vilna e il clero secolare erano buoni anche dal punto di vista istituzionale: secondo il privilegio reale il collegio era affidato alla tutela dei due vescovi di Lituania, di cui uno aveva la carica di cancelliere, l'altro di protettore; ma Protasewicz era rispettoso dell'autonomia dei gesuiti e fece in modo che le due cariche rimanessero pura formalità (KOSMAN, *Reformacja i kontrreformacja*, cit., pp. 118-119).



rale che laddove non intervennero fattori di ordine esterno a vanificarne l'opera e i gesuiti poterono mostrare i frutti concreti del loro lavoro, come avvenne soprattutto in Lituania, i contrasti furono presto superati; il clero diocesano e i vescovi, Protasewicz, Jerzy Radizwill, Melchior Giedroyc sostennero i gesuiti dando loro tutto l'aiuto possibile.<sup>117</sup>

Anche il papato era pronto a fare concessioni ai singoli stati cattolici e la Compagnia si mostrò disponibile ad adattare le sue strategie alle esigenze locali, modificando all'occorrenza anche le proprie regole; dal canto loro i gesuiti polacchi e lituani, che ben conoscevano la realtà in cui operavano, avevano la consapevolezza che quello che perseguivano era il vantaggio della chiesa, come i risultati si incaricarono di dimostrare.

In Transilvania, il conflitto che si manifestò all'interno della compagine gesuita fu l'exasperazione di contrasti che si verificavano anche altrove, come a Vilna, fra elementi di provenienza diversa, "stranieri" e "locali", portatori di culture diverse e di diversi punti di vista, e che di solito trovavano composizione nell'abitudine al lavoro comune, o grazie alla mediazione di autorità superiori.

A Kolozsvár invece la pregiudiziale nazionale scavò un solco incolmabile fra ungheresi e polacchi. L'animosità fra i due principali elementi che formavano la missione fu certo resa più acuta dalla mancanza di elementi mediatori esterni e, soprattutto, dalle condizioni di isolamento che avevano trasformato il collegio in una specie di ghetto, sempre minacciato di liquidazione. Qui si spezzò il vincolo fondamentale e costitutivo del concetto stesso di comunità regolare: quello dell'obbedienza<sup>118</sup>. Il susseguirsi di episodi di insubordinazione aperta e di comportamenti sconvolgenti o addirittura illeciti da parte di numerosi membri del collegio, come testimoniano le allarmate e amareggiate relazioni dei superiori, finirono per costituire un grave elemento di scandalo per la società che ospitava il collegio e misero in mano ai suoi avversari un argomento pesante.<sup>119</sup>

<sup>117</sup> Così furono raggiunte proficue forme di collaborazione, basate sulla distinzione dei ruoli: uno dei frutti di questa collaborazione fu la costruzione di nuove chiese, con cui si cercò di rafforzare la debolissima rete parrocchiale del paese (*ivi*, p. 141).

<sup>118</sup> Campani a Leleszi, 12 dicembre 1584; MAH 2, p. 727. Leleszi dal canto suo si esprimeva con ineffabile grazia sul conto dei confratelli polacchi: «Mallem porcos pascere quam in Societate superiorem agere, et maxime polonorum» (Leleszi a Campani, 21 luglio 1585; *ivi*, p. 798).

<sup>119</sup> Si verificarono fra i padri casi di ubriachezza, risse, libertinaggio e perfino di apostasia (p. Peter Frischbier, passato agli antitrinitari; MAH 2, p. 552); l'insubordinazione era affare quotidiano. Certo l'isolamento sociale in cui rimase confinata la missione transilvana fu un fertile terreno di coltura per i sentimenti di frustrazione che contribuirono ad avvelenare

E certamente il ruolo avuto da Szàntò nel demolire l'autorità del rettore del collegio e superiore della missione, coinvolgendo nei suoi attacchi tutti i confratelli polacchi in quanto tali e quindi, ai suoi occhi, portatori di atteggiamenti e comportamenti incompatibili con la cultura nazionale magiara, era un elemento assolutamente contrario allo spirito di servizio e all'attitudine alla mediazione che avevano condotto al successo l'azione della Compagnia in Lituania.

### 3. *Considerazioni generali*

Abbiamo fin qui esposto ed esemplificato alcuni dei numerosi problemi che caratterizzarono i primi decenni dell'azione dei gesuiti nell'Europa orientale; dal problema politico generale a quelli più particolari, come quello economico, quello linguistico, quello strategico. Dal confronto di questo tipo di problemi con le cognizioni storiche generali acquisite si possono trarre delle considerazioni da sottoporre, naturalmente, a ulteriore verifica.

La prima è che, nonostante una certa retorica della storiografia celebrativa, la cui tentazione è sovente di invertire la prospettiva e scambiare il prima col dopo, la Compagnia di Gesù non era quella potente macchina da guerra che avrebbe voluto essere nelle intenzioni dei suoi fondatori; anzi, tanto più essa è vicina nel tempo a questa concezione originaria, tanto meno le assomiglia.

Troppo spesso la distanza fra teoria e pratica era notevole e le singole scelte finali non rispettavano la coerenza di una strategia generale complessiva; questo si rivelò in seguito un vantaggio, perché la Compagnia imparò ad adattarsi alle condizioni del terreno su cui si muoveva e a scegliere gli obiettivi bilanciandosi fra le necessità e le proprie forze, anche se questo significava trasformare la propria natura originaria.

Non mancavano i problemi di carattere umano e psicologico: la Compagnia non forgiava dei soldati, perché non ne aveva il tempo. I gesuiti che venivano mandati ad affrontare le difficoltà delle terre di confine erano il più delle volte impreparati non solo dal punto di vista linguistico o dottrinale, ma anche psicologico. Nella nutrita corrispondenza della mis-

i rapporti fra i padri; una buona dose di responsabilità l'ebbero proprio i superiori ungheresi della missione, come Leleszi e Szàntò, che non fecero niente per porsi come intermediari fra la Compagnia e la società reale, che pure dovevano ben conoscere; anzi soffiarono sul fuoco con la loro intemperanza. Ma è evidente anche che il livello di preparazione dei gesuiti inviati in quella delicata missione lasciava molto a desiderare.

sione transilvana si parla di ogni aspetto della vita quotidiana, ma non c'è mai un accenno, ad esempio, al tempo dedicato agli esercizi spirituali.

Cionondimeno, laddove vennero accettati, i gesuiti furono in grado di dare quanto promettevano e fornire quei servizi che venivano loro richiesti: nella Repubblica polacco-lituana fu affidata loro l'istruzione di massa della gioventù e del clero, ed essi in questa attività si specializzarono, assumendo un vero e proprio monopolio<sup>120</sup>. La lotta antiprotestante, nel bilancio generale della loro attività, fu un aspetto secondario; questo nonostante il rilievo che essa ebbe nella propaganda confessionale. Non era questo il compito infatti che la nobiltà aveva affidato loro; anche le iniziative più clamorose in questo campo, come le violenze antiprotestanti che la predicazione gesuita talvolta scatenò, misero in imbarazzo il partito cattolico, che non desiderava una notte di San Bartolomeo in salsa polacca<sup>121</sup>. Del resto si trattò di episodi sporadici.

La nobiltà regolò i suoi conti con la Riforma senza bisogno dei gesuiti, per motivi ancora in buona parte da approfondire<sup>122</sup>. L'incontro fra la nobiltà e i gesuiti avvenne invece sul piano della domanda e dell'offerta di servizi funzionali al tipo di società che si stava costituendo nella Repubblica nobiliare; a cominciare dall'istruzione della gioventù, compito che dal punto di vista della Compagnia era la formazione cattolica della classe dirigente.

<sup>120</sup> Basta considerare l'impressionante crescita dei collegi, dei seminari e delle scuole gesuite fra il XVI e il XVIII secolo: dal 1565 (fondazione del primo collegio a Braniewo) al 1586 nella provincia polacca furono fondati 12 collegi; dal 1608 (fondazione della prov. lituana) al 1756 ne furono fondati 36 nella prov. polacca e 30 in quella lituana (vedi *Z dziejów szkolnictwa jezuickiego w Polsce*, Krakow, 1994, pp. 14-15).

<sup>121</sup> Su questa affermazione la storiografia polacca è concorde; alla tolleranza politica della dissidenza religiosa J. Tazbir ha dedicato numerosi studi; mi limito a citare qui il più recente, che riassume le tante ricerche dello studioso in un profilo generale della Riforma in Polonia: *Reformacja w Polsce*, Warszawa, 1993 (pp. 8 sgg.).

<sup>122</sup> Varie le interpretazioni del processo che vide la nobiltà polacca e lituana abbandonare in massa il protestantesimo: in sostanza gli storici contemporanei, come J. Tazbir e W. Urban sottolineano la stanchezza della nobiltà per le diatribe interne della Riforma e la superficialità dell'interesse nobiliare per il problema religioso; il carattere elitario della Riforma in Polonia e la sostanziale estraneità ad essa delle masse rurali; la non completa depravazione del clero. La più interessante resta però quella di S. Czarnowski, che osserva la coincidenza fra il trasferimento della ricchezza dalla vecchia aristocrazia alla nuova nobiltà terriera e l'arresto dello sviluppo del protestantesimo. Questo avvenne *prima che si facessero sentire gli effetti della propaganda gesuita e che i collegi sfornassero una schiera di allievi in numero tale da rovesciare gli equilibri* (fra la vecchia aristocrazia fondiaria e la nuova, assai più numerosa, nobiltà terriera). Da questo momento il protestantesimo inizia il suo declino (S. CZARNOWSKI, *Reakcja katolicka w Polsce*, in *La Pologne au VIIe Congrès International des Sciences Historiques*, II, pp. 287-310).

La lotta antiprotestante si svolse semmai più sul piano politico, nei sempre più frequenti e turbolenti parlamenti che segnarono il regno di Sigismondo III Vasa; e fu allora, tra la fine del XVI e l'inizio del XVII secolo, la Compagnia corse i suoi rischi maggiori<sup>123</sup>. Ma allora era già in via di conclusione un processo di redistribuzione del potere, sempre più decentrato a favore di una nuova classe magnatizia che ormai controllava i parlamentini locali e, attraverso questi, il *sejm*, un organismo oramai incapace di decisioni politiche.<sup>124</sup>

La vera svolta forse si era avuta mezzo secolo prima, quando nel 1562 la nobiltà aveva portato a termine il suo programma di riforme; regolato una volta per tutte il contenzioso fra chiesa, stato e nobiltà, quest'ultima non aveva più motivi di conflitto politico-economico con il clero, quindi era pronta ad accettare anche i gesuiti. Poco importa che le tendenze ideologiche dei collegi fossero divergenti dalle aspirazioni della *szlachta*, nemica dell'assolutismo; bastava trovarne un'interpretazione che si adattasse alle proprie convinzioni di classe sovrana, istituita per volere divino a governo dei sudditi.

Anche i sentimenti antiasburgici della nobiltà non costituirono più un problema quando, con la graduale ma rapida "polonizzazione" dei gesuiti, la politica della provincia polacca si avvicinò sempre più alla cultura nazionale.<sup>125</sup>

Così i gesuiti vennero assorbiti nel processo di divisione del lavoro interno alla Repubblica: l'adesione polacca alla controriforma coincise con lo sviluppo della *szlachta* come classe dominante.<sup>126</sup>

<sup>123</sup> Sui gesuiti gravava da sempre il sospetto di essere sostenitori degli Asburgo; queste accuse, insieme a quella di condizionare le decisioni del re, vennero rinnovate in occasione delle recrudescenze della lotta politica intorno alla costituzione del 1573 che si scatenò alla fine del XVI secolo. Al tempo della sedizione nobiliare guidata da Zbrzydowski, nel 1606, si arrivò a chiederne l'espulsione.

<sup>124</sup> Sulla degenerazione del parlamento nazionale e il ruolo dei parlamentini locali, o autoconvocati, vedi l'introduzione di J. Tazbir a P. SKARGA, *Kazania sejmowe*, Krakow, 1925 e quella di J. Tazbir alla riedizione del medesimo, del 1984 (in particolare p. IX).

<sup>125</sup> Piotr Skarga era un esempio di gesuita di sentimenti nazional-patriottici e antiasburgici: basti considerare che l'uomo-simbolo della controriforma in Polonia esaltò nel 1588 la vittoria della *szlachta* contro l'arciduca Massimiliano con un'omelia dai toni così veementi che Roma non ne consentì la pubblicazione (J. DOMANSKI - J. TAZBIR, *Kazanie Piotra Skargi po bitwie pod Byczyną*, in "Odrodzenie i Reformacja w Polsce", XXVI, 1981).

<sup>126</sup> S. CZARNOWSKI, *Reakcja katolicka*, cit. La nobiltà imprenditoriale agricola (*folwarczna*, secondo il modello definito da W. Kula) conquistò un potere politico praticamente illimitato, che l'autore paragona a una «dittatura di classe», trascinando al proprio seguito la nobiltà minore. Il favore che essa accordò ai gesuiti era dovuto al fatto che essi erano comple-

L'elemento di modernità del regime polacco, sotto l'apparente ritorno al sistema di sfruttamento feudale delle campagne, era rappresentato dalla sua integrazione economica nella nuova divisione internazionale europea del lavoro, di cui Polonia e Lituania costituivano l'anello periferico, in quanto fornitore primario di cereali e legname. Così lo stato polacco in epoca moderna si formò con caratteristiche opposte a quelle dei suoi omologhi occidentali, ma funzionali agli interessi dei grandi produttori agricoli che perseguivano con le proprie forze l'integrazione del paese nel sistema mondiale dell'economia.<sup>127</sup>

I gesuiti fornivano un modello di istruzione, essenzialmente umanistico, funzionale nella sua modernità al carattere che la società polacca andava assumendo fra Cinque e Seicento; il nuovo assetto, salvo restando il regime di tolleranza religiosa instaurato dalla costituzione del 1573, tendeva anch'esso in modo spontaneo ad una sostanziale unità confessionale, fino a realizzarla, a metà del XVII secolo, pur con sistemi diversi dai sistemi assolutistici occidentali.

tamente autonomi dall'influenza dei vescovi e dei magnati, appartenenti alla stessa vecchia aristocrazia: «Quindi i collegi gesuiti furono per la nobiltà una strada per sottrarsi alla tutela dell'aristocrazia, e questa fu la più importante ragione del loro successo.»

<sup>127</sup> I. WALLERSTEIN, *Il sistema mondiale dell'economia moderna*, I, Bologna, 1978, p. 208: «Così la Polonia diventò saldamente cattolica perché entrò definitivamente a far parte della zona periferica dell'economia-mondo» e p. 416: «La Polonia [...] a partire dal sedicesimo secolo è integrata nell'economia-mondo europea, sul cui mercato si vendono cereali coltivati proprio a questo scopo.»



CLAUDIA PANCINO

SCIPION MERCURIO. IL PENSIERO E LA CARRIERA  
DI UN MEDICO NELLA PRIMA ETÀ MODERNA

*F. Hieronimus Mercurius patria romanus, celeberrimus fuit exeunte seculo XVI et ineunte XVII medicus, isque ut velut alter Aesculapius ab omnibus haberetur*<sup>1</sup>

Scipion Mercurio è noto agli studiosi di storia sanitaria soprattutto perché fu autore di un testo per l'istruzione delle levatrici in volgare italiano che, stampato per la prima volta nel 1596, ebbe numerosissime edizioni, tanto che rimase l'unico testo di quel genere fino agli anni Venti del Settecento. L'importanza di quest'opera – intitolata *La Comare o raccogli-trice* – sta, dal punto di vista della storia della medicina, non tanto nei contenuti scientifici o terapeutici proposti, ma piuttosto nel suo essere scritta in una lingua accessibile a tutte le persone letterate ed in una forma che privilegia l'intento volgarizzatore<sup>2</sup>. È un testo che vuole essere utilizzato, seppur in modo indiretto, da donne “ignoranti” che di lì a poco saranno chiamate streghe, e che sono invece considerate da Mercurio, anche se con fare paternalistico, come allieve dilette, spesso più capaci dei medici. L'intento volgarizzatore per quanto riguarda qui l'ostetricia ha alla base una visione della medicina che si discosta da posizioni elitarie già ben presenti in molti scritti medici del periodo.

Per Mercurio le conoscenze della medicina devono essere utilizzate da

<sup>1</sup> IACOBUS QUESTIF - JACOBUS ECHARD, *Scriptores ordinis praedicatorum recensiti notisque historicis et criticis illustrati*, Lutetiae Parisiorum, 1721, t. II, p. 398.

<sup>2</sup> *La Comare o ricogli-trice di Scipione Mercuri cittadino romano, medico della magnifica comunità di Lendenara. Diviso in tre libri*, in Venetia, appresso Gio Battista Cioti, 1596. Nelle edizioni successive il titolo diventerà *La Comare o raccogli-trice* e poi *La Commare o raccogli-trice*. Su Mercurio e *La Comare* cfr.: C. DECIO, *Rettificazioni storico-critiche intorno ad un autore della ostetricia italiana del secolo XVI*, Milano, 1896; C. PANCINO, *Il bambino e l'acqua sporca. Storia dell'assistenza al parto dalle mammane alle ostetriche (secoli XVI-XIX)*, Milano, 1984, pp. 59-76; ID., i capitoli *Agli albori dell'ostetricia moderna; Letture dalla “Comare”*; *Dalla “Comare” al Settecento*, in G. COSMACINI (a cura di), *Storia dell'ostetricia*, 1. *Stato dell'arte dal Cinquecento all'Ottocento*, Milano-Roma-New York, 1989, pp. 15-79; M. L. ALTIERI BIAGI, *Introduzione*, in *Medicina per le donne nel Cinquecento. Testi di Giovanni Marinello e di Girolamo Mercurio*, Torino, 1992, pp. 7-42.

chi cura, medico o non medico che sia. La medicina non è un bene elitario, ma uno strumento da utilizzare e diffondere il più possibile: assioma questo che col tempo sarà destinato a diventare sempre meno ovvio. La deferenza verso gli antichi deve essere sottoposta alla verifica delle loro osservazioni; non è necessario che il medico nello stendere opere di medicina scriva cose originali; è importante viceversa che sappia utilizzare al meglio gli insegnamenti di altri ed è quindi anche importante saper copiare e imitare chi ha avuto il merito di dimostrarsi un maestro. La conoscenza medica deve essere allargata al maggior numero possibile di persone. Benevolenza verso il popolo e le donne curatrici, volgarizzazione della medicina, mancanza di pregiudizi nei confronti della scienza così come dell'esperienza, si trattasse di tradizioni popolari, di cose sentite da donne del popolo, degli scritti di antichi maestri o di quelli rinascimentali: queste alcune delle caratteristiche del pensiero di Scipion Mercurio, uomo molto colto, appassionato, indipendente, che citava Bembo, Boccaccio, i neoplatonici assieme ad Aristotele, Ippocrate e ai Padri della Chiesa.

Fin d'ora non si può tacere sulla complessa personalità di quest'autore e soprattutto sulla sua biografia che non fu certo ininfluenza sulla sua produzione scientifica. Ai tempi della *Comare* Mercurio era un domenicano che aveva lasciato l'abito religioso ed esercitava la medicina a Lendinara, in Polesine, e che di lì a una decina d'anni sarebbe ritornato a un convento del suo ordine. Quanto questa vita travagliata – come la definirono i suoi biografi – fosse la faccia nascosta dell'immagine di sé che egli volle lasciare con le sue opere è evidente alla lettura di un suo altro lavoro scritto poco dopo il ritorno al convento, *Degli Errori popolari d'Italia* (1603); da un confronto poi fra le due opere emerge soprattutto l'influenza delle scelte esistenziali sulla produzione culturale. Per meglio chiarire queste affermazioni val la pena di analizzare dapprima brevemente *La Comare*, inserendola nel contesto che la vide apparire.

### *Scipion Mercurio e l'ostetricia del Cinquecento*

La *Comare* di Scipion Mercurio si inserisce in un filone cui aveva dato inizio, sul finire del XVI secolo, un libriccino in volgare tedesco, il *Rosengarten* di Eucharius Roesslin, detto Rhodion.

«Accingendomi a trattare del parto dell'uomo e di ciò che al momento del parto accade alle partorienti, mi pare necessario, prima di entrare nel vivo dell'argomento, fare qualche cenno sulla conformazione del feto e la sua posizione e collocazione nell'utero. Infatti non si possono comprendere facilmente gli eventi successivi qualora si ignorino cause e principi da cui questi hanno origine.



Il feto dunque si presenta nell'utero in questo modo. Innanzitutto la sua testa è chinata in avanti sulle ginocchia, la spina dorsale leggermente incurvata, le gambe abbastanza dritte, le cosce piegate verso le natiche in modo da toccarle. Le braccia sono accostate al petto, i gomiti piegati secondo l'inclinazione delle gambe, le mani posate sulle ginocchia e con le palme che le stringono, il volto lievemente inclinato e appoggiato sulle mani, in modo che il naso sembri pendere tra le ginocchia e gli occhi stare per così dire premuti contro di esse. In tal modo tutto quanto il feto si presenta rivolto verso l'interno dell'utero, e precisamente non coricato supino, ma curvo e ripiegato su se stesso, assumendo una forma sferica [...]. Alcuni tuttavia sostengono che il feto tiene le mani incrociate sotto il mento.»<sup>3</sup>

Quel libriccino avrebbe avuto la fortuna di essere tradotto in lingua latina, prima a Parigi e poi a Venezia, e di essere quindi letto in tutta l'Europa letterata. Secondo il parere di un famoso storico della medicina del secolo scorso, Kurt Sprengel, si tratta – non diversamente dagli altri manuali d'ostetricia del periodo – di un testo pieno di idee fantasiose e di ipotesi ancora “meravigliose” sul processo generativo, e tutto sommato ancora prive di utili e concreti consigli per facilitare il parto.<sup>4</sup>

Col suo *De partu* Rhodion fu dunque caposcuola di un nuovo filone di volgarizzazione scientifica, e cioè i manuali per l'istruzione delle comari che, generalmente senza preparazione teorica alcuna, erano le uniche persone che si avvicinavano alle partorienti offrendo assistenza e competenze terapeutiche “tradizionali”. I manuali d'ostetricia cinquecenteschi furono dunque scritti nelle varie lingue volgari, proprio perché potessero avvantaggiarsene le levatrici (altrimenti dette comari o mammane), o direttamente, nel caso raro in cui sapessero leggere, o grazie all'aiuto di qualcuno che leggesse per loro.

Rhodion descrisse nel suo trattatello le varie presentazioni del bambino al momento del parto, istruendo la comare sulle manovre da effettuarsi in ogni caso; oltre a questo fornì una serie di medicinali e farmaci ad uso interno od esterno, per venire incontro alle donne e ai loro neonati nei più comuni disturbi che potevano accompagnarsi al parto. Il testo, uscito nel 1508 nella sua prima edizione in volgare tedesco, fu tradotto dunque in Italia, ma in latino, nel 1536, mentre il primo libro in volgare italiano che si occuperà specificamente di parto sarà *Il terzo libro delle medicine pertinenti alle malattie delle donne* di Giovanni Marinello, del 1563, «ove

<sup>3</sup> EUCHERIUS RHODION (ROESSLIN), *De partu hominis et quae circa ipsum accidunt*, Venetiis, 1536 (1508), p. 6.

<sup>4</sup> K. SPRENGEL, *Storia prammatica della medicina*, Venezia, 1812-1816 (1800-1803), t. VI, p. 344. Sull'ostetricia medica nel Cinquecento cfr. PANCINO, *Il bambino e l'acqua sporca*, cit., pp. 26-28.

si scrive del modo del vivere, che deve servare la donna gravida fino che sia uscita del parto: con l'ufficio che si richiede alla levatrice.»<sup>5</sup>

In realtà sebbene vi si parli di gravidanza, parto e puerperio, il contenuto si esaurisce quasi nel ricettario, tralasciando pressoché completamente ogni spiegazione sul meccanismo del parto ed ogni forma di istruzione sugli interventi manuali. Ma è *La Comare* di Scipion Mercurio che a fine secolo caratterizzerà quella che sarà poi definita l'ostetricia minore italiana. Quanto alle finalità dell'opera, l'autore è esplicito nella sua prefazione:

«Mio fine fu di giovare onde vedendo così spesso pericolare ne' parti vitiosi le madri, e i figli per il poco sapere delle comari, e de gli altri ministri, (che quanto a medici essi mai, o rarissime volte sono chiamati a questa attione) determinai di porre in luce un'istruzione per la commare, accioché in questi parti preternaturali sapesse particolarmente reggersi, e governarsi.»<sup>6</sup>

#### *La Comare*. Contenuto dell'opera

L'importanza della *Comare* di Mercurio infatti non sta sicuramente nelle innovazioni scientifiche relative al parto umano, ma nel fatto che questo testo ebbe venti edizioni, con le quali attraversò un secolo e mezzo di storia, e in tutto questo periodo fu, come già si è detto, l'unico manuale di ostetricia in lingua italiana su cui basarono la loro istruzione le mammane che furono in grado, o ebbero l'opportunità, di istruirsi anche su dei libri, e non solo tramite l'apprendistato<sup>7</sup>. Alla critica rivoltagli «che trop-

<sup>5</sup> GIOVANNI MARINELLO, *Il terzo libro delle malattie pertinenti alle infermità delle donne*, Venezia, 1563, la citazione è tratta dal frontespizio. Su Marinello cfr. PANCINO, *Il bambino e l'acqua sporca*, cit., pp. 31-32; EAD., *Agli albori dell'ostetricia moderna*, cit., pp. 21-22; ALTIERI BIAGI, *Introduzione*, cit.

<sup>6</sup> MERCURIO, *La comare*, cit., dalla *Prefazione dell'autore*, s.i.p.. Tutte le citazioni tratte da *La Comare* si riferiranno d'ora in poi all'edizione veronese del 1654, dove il titolo compare con la doppia emme, *La Commare* etc. Per comodità citeremo solo il titolo abbreviato con l'indicazione della pagina.

<sup>7</sup> Dopo la prima del 1596, *La Comare* di Scipion Mercurio ebbe numerose altre edizioni e non solo in lingua italiana. Decio, nelle sue *Rettificazioni storico-critiche*, cit., ne contò diciassette, di cui due in lingua tedesca. Secondo Decio l'ultima edizione sarebbe apparsa a Venezia nel 1703. Ne esiste sicuramente una più tarda (Venezia, 1713), di cui è possibile consultare un esemplare alla Biblioteca nazionale Marciana di Venezia, un'altra in tedesco edita a Lipsia e altre cinque edizioni in italiano, tre veneziane e due veronesi, non note a Decio. Facendo fede alla "Bibliografia dell'opera *La Comare*" di Carlo Decio (*Rettificazioni*, cit., pp. 19-20) e integrandola con le edizioni a lui sconosciute, la successione delle edizioni

pa vergogna è stata fare tanti discorsi di filosofia con le femminucce, e con la commare»<sup>8</sup>, Mercurio rispose che chi ha avuto dimestichezza con la filosofia difficilmente può liberarsi da quelle frequentazioni, ma aggiunse che oltre alla comare altre orecchie potevano essere interessate all'argomento: «Chi sa che questo libro non sia letto anco da altri che dalle commari?»<sup>9</sup> Quanto poi alla critica opposta, di essersi abbassato a scrivere in volgare, la giustificazione è immediata:

«Perché la mia commare non intende la favella latina, e in questa lingua posso anco esser letto da padri di famiglia, e da qualche altro, il quale non intenda latino, che in bisogni di questa sorte potrà porgere aiuti importanti.»<sup>10</sup>

Le caratteristiche del testo e la personalità dell'autore fanno della *Comare* un documento che ci introduce nell'ostetricia medica del tempo, ma anche nel mondo quotidiano in cui avveniva il parto, fra i lamenti delle donne e il sollievo e le terapie – «l'arte» – offerti dalle comari.

«Sia la commare affabile, allegra, graziosa, burliera, coraggiosa, e faccia sempre buono animo alle gravide col prometterle, che partoriranno un filio maschio al sicuro, e che non sentiranno molto dolore, e ch'ella ben lo sa per molti segni, che ha osservato in altre, il che quantunque sia bugia, non essendo detta per danneggiare altrui, ma solo per aiutare e inanimare le parturienti, penso si possa dire senza scrupolo di peccato.»<sup>11</sup>

La buona comare era dunque, al tempo di Scipion Mercurio, l'unica persona in grado di aiutare i parti con una certa competenza. I medici, tranne qualche rara eccezione, – Mercurio fu forse tra questi – lasciavano volentieri alle donne la cura della gravidanza e del parto, considerandole il più delle volte competenze femminili. Le levatrici a loro volta imparavano il mestiere assistendo dapprima la comare più anziana e apprendendo da lei tecniche manuali e rimedi terapeutici. All'arte di «levare i parti» le donne potevano tradizionalmente accedere solo in età adulta e dopo il matrimonio, ma soprattutto dopo aver superato la prova del parto, ritenendosi allora che solo chi aveva partorito potesse comprendere le sofferenze

della Comare si presenta come segue: Venezia, 1596; Venezia, 1601; Venezia, 1604; Venezia, 1601-1606; Venezia, 1607; Venezia, 1612; Venezia, 1614; Milano, 1618; Venezia, 1620; Venezia, 1621; Verona, 1642; Verona, 1645; Lipsia, 1652; Lipsia, 1653; Verona, 1654; Verona, 1662; Verona, 1664; Wurttemberg, 1671; Venezia, 1676; Venezia, 1680; Venezia, 1686; Venezia, 1703; Venezia, 1713.

<sup>8</sup> *La Commare*, dalla *Prefazione dell'autore*, s.i.p.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 73.

di una donna in travaglio, e porgerle quindi un aiuto adeguato<sup>12</sup>. A quelle donne Mercurio offre le sue «quattro ciancette d'una comare», e cioè

«la massara, ch'è la medicina in habito di commare, ch'è anch'essa vestita con gonna rozza e vile, e cioè con una lingua famigliare romana intesa da tutti, ch'è quella appunto, della quale mi fece dono la mia balia in culla, e la mia madre in casa.»<sup>13</sup>

Nella *Comare* le scoperte anatomiche e le innovazioni chirurgiche cinquecentesche si mischiano in un *continuum* con citazioni di Ippocrate e Aristotele e con le più meravigliose credenze del tempo. Infatti tipica dell'ostetricia cinquecentesca era la commistione di credenze rinascimentali e medievali con le prime indicazioni mediche derivanti dai nuovi studi anatomici. L'importanza della chirurgia ostetrica, che comportò ad esempio la ripresa dello studio e della pratica dell'operazione cesarea su donna viva – «cosa nuova in Italia» che «pare quasi divina» ebbe a dire Mercurio, dopo averla conosciuta in un suo soggiorno in Francia – conviveva con l'incertezza delle teorie della generazione, su cui tuttavia si basavano molte indicazioni terapeutiche<sup>14</sup>. Tutto questo veniva dunque inserito in un contesto di medicina pratica “prescientifica”, dove il parere della comare poteva essere affiancato a quello del grande anatomico, «imperoché se quello col consiglio l'aiuta, quella col consiglio e con la mano»<sup>15</sup>. La terapia suggerita da Mercurio alle comari, ma forse anche appresa da loro, si serviva di farmaci, erbe e medicamenti, ma anche di amuleti, talismani e preghiere. Ma soprattutto, lo si è già visto, di un grande sostegno umano. Quanto però ai medicamenti è lo stesso Mercurio a precisare che «gli medicamenti sono di tre sorti, alcuni si adoprano di fuori, altri si prendono per bocca e altri utilmente oprano per proprietà occulta portandoli addosso.»<sup>16</sup>

*La Comare o Ricoglitrice* si snoda attraverso tre libri che comprendono il primo tutta la materia inerente al parto normale, con i consigli per la gravidanza e le prime cure da dare al neonato; il secondo l'assistenza al parto difficile, alle gravidanze che non riescono a giungere a termine per

<sup>12</sup> Sul ruolo e le “qualità” della levatrice, cfr. PANCINO, *Il bambino e l'acqua sporca*, cit., pp. 61-91.

<sup>13</sup> *La Commare*, dalla *Prefazione dell'autore*, s.i.p.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 169. Della menzione fatta da Mercurio dell'operazione cesarea parla N. M. FILIPPINI, *La nascita straordinaria. Tra madre e figlio la rivoluzione del parto cesareo*, Milano, 1995, alle pp. 30, 53, 264, 274.

<sup>15</sup> *La Commare*, p. 72.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 156.

diverse malattie e il parto cesareo; il terzo contempla le malattie ostetriche e ginecologiche e le malattie della prima infanzia (ché allora la pediatria non esisteva come specialità autonoma e avrebbe fatto parte ancora a lungo dell'ostetricia).

Proprio all'inizio del libro, ancor prima di presentare il piano dell'opera, l'attenzione di Mercurio si rivolge alle «cagioni di quei dolori, che l'uomo patisce, e fa patire alla madre nel suo nascimento»<sup>17</sup>. Gran particolarità è questa della razza umana,

«gran meraviglia pare, che l'uomo per sua natura nobilissimo, e per la stupenda compositione del corpo, detto dai greci picciolo mondo, e per le rare qualità dell'animo [...] riputato imagine divina, nel suo nascimento nondimeno più d'ogni altro animale infelice si scuopra, così per rispetto della parturiente, la quale soffre dolori quasi insopportabili, come per rispetto suo, che è concetto e nascente, oltre i dolori più che molti, incorre in pericoli infiniti di morte, cosa che non accade nel nascimento degli altri animali.»<sup>18</sup>

La causa di tanta sofferenza dipende non solo dalla «natura debole della parturiente, ma anco dalla natura della creatura», avendo infatti il feto umano la testa in proporzione più grossa di qualsiasi altro animale, «però essendo più grosso di ogni altro membro, e dovendo uscire per luoghi tanto angusti, e stretti, non può fare di meno che non apporti dolori estremi, così a sè, come alla madre.»<sup>19</sup>

La non celata consapevolezza dell'incertezza della medicina si accompagna in Mercurio a molte spiegazioni di questo tipo, in cui si miscelano i debiti con la medicina antica e congetture filosofico-fisiologiche completamente personali. Per Mercurio dunque la medicina non è altro che una «facoltà conietturale» non più completamente legittimata dalle teorie antiche<sup>20</sup>. Pur senza rinnegare tuttavia l'autorità degli antichi, Mercurio, in linea con gli spiriti più avanzati del suo tempo, al rispetto della tradizione affianca la curiosità scientifica e il bisogno di cercare la certezza nell'esperimento: «Perché molte volte dalla forza della theorica [...] ci vengono persuase alcune cose le quali poi mentre vogliamo accertar con sperienza non corrispondono alla concepita fede»<sup>21</sup>. Delle teorie antiche Mercurio conserva però presunte certezze che il nuovo spirito ippocratico non è ancora riuscito ad incrinare: la durata incerta della gravidanza; la

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 1.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 4.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 32.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

diagnosi di gravidanza; l'attività, la volontà quasi del feto nel parto. Prodotto di secoli di pratica femminile e di rimaneggiamenti di dottrine antiche sono probabilmente le parti più strettamente terapeutiche della *Comare*, cioè la prescrizione di diete, tisane, unguenti, empiastri e suffumigi.

Le prescrizioni mediche, le diete, gli «incanti» e gli amuleti si fondono nelle pagine di Mercurio a dimostrare quell'intrecciarsi di pratiche diverse che il progresso medico e culturale scinderà, talora forzatamente, in medicina scientifica e medicina popolare. Solo quando nel XVIII secolo l'occhio estremamente critico e inquisitore della nuova corporazione degli ostetrici passerà al vaglio la cultura terapeutica delle mammane, questa sarà sbrigativamente definita ignoranza e superstizione. Nessuno allora era più in grado di riconoscere la traccia di conoscenze che venivano dalla medicina classica, da quella islamica, da autori come Avicenna e Paracelso, certo autori discutibili agli occhi degli scienziati settecenteschi, ma non certo appartenenti al mondo culturale delle incolte mammane. La *Comare* di Mercurio è allora illuminante perché fa luce su di un passato in cui le mammane non erano considerate ignoranti praticone, in cui i medici e la popolazione le rispettavano, anche perché tutti, medici compresi, condividevano in gran parte il loro modo di pensare. Basti ricordare che quando nel Settecento si scoprì che le mammane coprivano a volte la partoriente con una calda pelle di animale, questo parve il massimo dell'aberrazione prodotta dalla superstizione femminile. Nessuno sapeva più che l'usanza era stata introdotta in Europa dalla medicina islamica, che ne aveva parlato Girolamo Mercuriale, e che da Mercuriale l'aveva ripresa Scipione Mercurio, preoccupandosi di raccomandare alle mammane di esserne sempre provviste: «Di queste cose deve averne molte alla mano la buona comare, che non si trovano sempre quando bisognano, come la sabina colta nel mese di maggio, l'aristolochia, la pelle di cervo.»<sup>22</sup>

L'uso di purghe, salassi, empiastri, di cui è zeppo il libro della *Comare* non stupisce certo, ben sapendo che appartenne fino all'Ottocento alla medicina ufficiale. Ma quanto di più interessante ci offrono le pagine di Mercurio è forse una concezione generale dell'assistenza al parto che va al di là delle singole indicazioni. Ed è quanto si intuisce leggendo la pagina sui requisiti per una buona comare:

«Deve dunque una buona comare essere molto pratica, e deve aver raccolto molte creature felicemente, ma non sia vecchia molto, acciò non abbia difetto nel vedere, debolezza o tremor nelle mani [...]. Dee inoltre esser accorta e diligentissima nel conoscere il vero tempo del parto e nel discernere le doglie vere dall'altre, ac-

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 158.

ciò possa esser pronta in tale occasione a collocare le donne gravide sul letto, o seggiola [...]. Non abbandoni mai giorno né notte la gravida, perché nella sua assenza possono sopraggiungere i dolori.»<sup>23</sup>

Si son già viste «le qualità d'animo» richieste per poter svolgere il delicato compito di levatrice, serena e allegra, coraggiosa e incoraggiante, paziente e comprensiva; ma importante è anche il ruolo delle due aiutanti che sempre dovrebbero accompagnare la comare, «una delle quali tenga la parturiente di sotto le braccia [...] l'altra attenda a consolarla e farle buon animo e ricordarle spesso che rattenga il fiato più che sia possibile»<sup>24</sup>. L'assistenza vera e propria è fatta di consigli, consolazione, incoraggiamenti, massaggi, oltre che di precise operazioni manuali.

Giunto il momento del parto la mammana deve dimostrare «prudenza e accortezza» e chi l'aiuta non deve permettersi il minimo errore. È quello un momento di «dolori acerbissimi», «così per pena dataci dalla divina giustizia, come per la propria natura della donna e delle creature»; ma è anche un momento di grande pericolo e il parto può facilmente trasformarsi da naturale in «preternaturale e cattivo», con grave pericolo per la vita della madre e del «figliuolo innocente». Si rende quindi necessaria «molta attenzione» oltre alla dovuta abilità e a una grande pazienza con la donna che soffre. Riconosciuti i veri segni del parto la comare «subito si deve accingere ad aiutare il parto intrepidamente, il quale si può fare in tre modi, o in letto, o in la seggiola, o quando la necessità, e la povertà sforzasse, sopra le ginocchia di un'altra donna»<sup>25</sup>. Alla donna si dovranno sciogliere stringhe, cinture e legacci, e anche le «intrecciature dei capelli», «acciò il sangue possa liberamente correre senza impedimento»<sup>26</sup>. La comare si metterà più in basso, su una seggiola, per raccogliere agevolmente la creatura; quando comincerà a presentarsi la testa e la donna si accomoderà sulla seggiola – ché la seggiola è consigliata da Mercurio «perché il peso aiuta a ritrovare facilmente la strada per tendere al basso» – la si circondi con un lenzuolo «particolarmente l'inverno, acciò l'aria non entri e restringa le parti della natura»<sup>27</sup>. Si prepari poi

«oglio di mandorle dolci caldo, e oglio di giglio bianco, butiro, grasso di gallina, decotion di fien greco, acqua rosa, aceto rosato, e malva; ma per le povere basterà

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 72.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 86.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 85.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> *Ivi*, pp. 87 e 85.

un poco d'aceto rosato per darlo ad odorare alla parturiente in quei fastidii, e l'oglio di giglio bianco per ongere le parti inferiori; sciugatoi, forbici, e refe»,

quest'ultimo per legare il cordone. Durante il parto la mammana deve anche «con mani calde e onte fregare piacevolmente il corpo, sempre tirando all'ingiù», ma è anche autorizzata a raccontare felici sogni premonitori mai sognati, «e simili ciance che alle donne si convengono.»<sup>28</sup>

I «pericoli che sovrastano» il momento del parto inducono alla preghiera; il dolore richiede conforto e consolazione. Lo sforzo a cui viene sottoposta la donna deve essere sorretto da oculati consigli su cibi, rimedi, forme di sostegno. Una volta sgravatasi, possibilmente senza piangere o gridare, ma controllando invece il respiro, la donna sarà riaccompagnata sul letto «dove non sia lume»; la si lasci con le gambe un po' aperte in modo che possano facilmente uscire «le solite purghe» e le si lavino «i luoghi vergognosi» con una spugna bagnata d'acqua calda. Poi «si prenda un poco di ooglio di mandole dolci con altrettanto vino, e si ongano bene, havendo tanto patito nel parto». Dopo un po' la donna sarà rifocillata con qualche cucchiaino di latte di mandorle dolci ben zuccherato, o con un uovo fresco sempre con zucchero, «come anco le si può dare due fettine di zuppa nella malvagia, ovvero mezza scodella di brodo di pollo per ricrearla, e ristorarla alquanto». Dopo un quarto d'ora le si potrà «collocare la creatura al lato sinistro, in modo che le tocchi il fianco». Ché se la donna tiene tutte le mattine accanto a sè il neonato per una mezz'ora prima di dargli il latte, col suo calore «lo persevererebbe quasi da infinite malattie.»<sup>29</sup>

Venendo infine al neonato, non si deve aver fretta a recidere il cordone ombelicale, perché ne potrebbero seguire spiacevoli inconvenienti. «Ricevuta la creatura», la si deponga su di un cuscino evitando «quel barbaro», ma antichissimo, costume di adagiarla sulla nuda e fredda terra: costume contrario alla religione cristiana e portatore di malattia e morte<sup>30</sup>. Si lavi invece il bambino con acqua calda «e un tantino di sale»<sup>31</sup>. L'antico rito del primo bagno al neonato, di cui Mercurio ricorda diverse varianti storiche e regionali – dalle più rudi e pericolose, a quelle meno nocive ma sempre molto elaborate – è qui ridotto al minimo, senza tuttavia perdere il suo carattere propiziatorio, la sua funzione di difesa dagli attacchi esterni alle deboli membra del bambino. Quel bagno infatti «può fare mil-

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 86.

<sup>29</sup> *Ivi*, pp. 89-90.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 86.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 88.



le beni, come corroborare le membra, astringerle, renderle più salde, e costringerle mediocrementemente i meati, acciò restino difese da' nocumenti esterni»<sup>32</sup>. Lavata accuratamente la creatura, specialmente in ogni sua giuntura, le si asciugano «con diligenza» narici e orecchie, e la comare poi si unga leggermente le mani con olio di mandorle dolci o di camomilla e «onga con piacevolezza il suo corpo». Messasi poi un po' di vino bianco in bocca, «sbruffi le piegature delle ginocchia, e delle braccia, e sotto le ascelle, e poi le fregghi con la punta della mano per confortare quei nervi e corde, che tanto tempo sono state contratte». Cure altrettanto particolari verranno eseguite per le palpebre e per l'ombelico («vi si ponga polvere di sangue di drago, di bollo armeno, e di mirra»), gli si pulisca la bocca, gli si unga «con butiro caldo le parti del sedere», gli si comprima «il penecchio.»<sup>33</sup>

In queste prime cure al neonato sono presenti preoccupazioni igieniche insieme a precauzioni quasi magiche, legate a volte queste ultime alle proprietà terapeutiche della “materia” usata, ma spesso anche al suo valore simbolico, o analogico. Quando poco dopo Mercurio offre indicazioni per la modellazione delle fattezze del neonato, vi si può notare l'antica angoscia – giunta attraverso questo rito fino a tempi molto recenti – che il neonato non possa essere lasciato in balia delle forze della natura, ma debba essere aiutato da mani adulte a imboccare un cammino di crescita determinato da gesti, riti, ed anche costrizioni.

«Si fasci subito la creatura adattando i membri ben pari, e uguali, acciò non patissero stando a disagio, e in particolare si fascino le mani, e le braccia distese. Fasciata che sia, si collochi nella cuna, la quale non habbia piuma, perché è troppo morbida, e atta a riscaldare il fanciullo per natura caldissimo.»<sup>34</sup>

Meglio quindi sarebbe porre sopra i cuscini «uno stramazetto di lana», e i poveri che non potessero permetterselo potrebbero usare «pelle, lino, o altre simili cose». Si difenda il bambino dal freddo, dall'umidità, dall'aria. Non gli si dia subito del latte, ma si preferisca un po' di burro fresco mescolato a zucchero, o un po' di mela cotta con lo zucchero, «e questo fassi acciò allettata “la creatura” da quel dolce più facilmente prenda il latte, e anco perché così il butiro, come il zucchero possono muovere facilmente il corpo». Lo si lasci poi «riposare alquanto dalle fatiche infinite che soffrì nel parto.»<sup>35</sup>

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> *Ivi*, pp. 88-89.

<sup>34</sup> *Ivi*, p.89.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

Sistemato il bambino e la puerpera, fatte le dovute raccomandazioni sulla dieta («perché in Italia si vede un vivere molto sregolato, col quale mai si finisce d'empirle, e mangia più una impagliolata che non farebbono due facchini»), «la commare si riposi, e ristori anch'ella: perché in vero non può restare se non stanca per la molta fatica, e per la diligenza non mediocre.»<sup>36</sup>

Toni più crudi userà circa un secolo dopo un altro medico, Bernardino Ramazzini, descrivendo la fine di una giornata di lavoro delle levatrici: «Terminato il parto, alla fine, fanno ritorno alle sue case, dirotte e dislombate, maledicendo l'arte che hanno intrapreso a fare.»<sup>37</sup>

Mercurio vuole sì con paternalismo, ma anche con spirito didattico e riformatore, incoraggiare e nobilitare l'antico mestiere, la «diligenza» e l'«arte» della sua comare. In modo che – come recita l'epigrafe di Camillo Zuccati posta all'inizio della *Comare o ricoglitrice* – «per te in luce daran felici i parti le donne, e noi potrem sempre lodarti.»<sup>38</sup>

### *Gli Errori popolari d'Italia* (1603)

Nove anni dopo la pubblicazione della *Comare*, uscì dunque a Venezia per i tipi di G. B. Ciotti il volume intitolato *De gli Errori popolari d'Italia*. Questi *Errori popolari* «in medicina», come recita il sottotitolo, di Scipion Mercurio appartengono a un filone della letteratura medica e dotta che godè di qualche fortuna in Europa fra Cinquecento e Ottocento, anche se rimase sempre un genere minore rispetto alle raccolte di segreti o ai *regimina sanitatis*, cioè i trattati sul viver sano<sup>39</sup>. Comunque, alcuni di quei testi ebbero grande diffusione, con ristampe e traduzioni. Tra questi il più famoso rimane quello francese di Laurent Joubert che precedette di poco

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 90.

<sup>37</sup> BERNARDINO RAMAZZINI, *Le malattie degli artefici*, Venezia, 1745 (1700), p. 135.

<sup>38</sup> L'epigrafe compare nella prima edizione de *La Comare*, del 1596.

<sup>39</sup> Sulla letteratura relativa agli «errori popolari» cfr. almeno N. ZEMON DAVIS, *Saggezza dei proverbi ed errori popolari*, in *Culture del popolo. Sapere, rituali e resistenze nella Francia del Cinquecento*, Torino, 1980, pp. 309-361; P. CAMPORESI, *Cultura popolare e cultura d'élite fra Medioevo ed età moderna*, in *Storia d'Italia Einaudi. Annali*, 4, Torino, 1981, pp. 79-157. Per i trattati sul viver sano cfr.: G. OLMÍ, *Salute e malattie della "gente di mondo" al tramonto dell'antico regime*, in P. PRODI - A. WANDRUSZKA (a cura di), *Il luogo di cura nel tramonto della monarchia d'Asburgo*, Bologna, 1996, pp. 13-67; F. BUSSACCHETTI, *La medicalizzazione del "popolo" (secoli XV-XVIII)*, in A. PASTORE - P. SORCINELLI (a cura di), *Sanità e società. II. Emilia Romagna, Toscana, Marche, Umbria, Lazio. Secoli XVI-XX*, Udine, 1987, pp. 107-132.

l'opera di Mercurio, e a cui Mercurio fa esplicito riferimento come opera ispiratrice<sup>40</sup>. Lo scopo comune delle opere riguardanti gli errori popolari in medicina è quello di estirparli, di modificare cioè usi e credenze popolari ritenuti dannosi dai medici, di volgarizzare le più elementari conoscenze terapeutiche e diagnostiche, proponendo al tempo stesso una chiara distinzione – e contrapposizione – tra sapere popolare e conoscenza medica, nonché stabilendo precise differenze fra terapeuti popolari e medici addottorati. Inoltre, soprattutto là dove si offrono indicazioni di comportamento, è evidente che il carattere “scientifico” delle stesse scivola facilmente nel moraleggiante.

Questo libro di Mercurio sugli errori popolari, molto meno noto della *Comare*, e tutto sommato meno importante per la storia della medicina in senso stretto, riveste viceversa una certa importanza se lo si legge cercando di cogliere l'immagine della medicina che Mercurio propone – in termini di scienza e in termini di professione – in quegli inizi del Seicento. In secondo luogo l'opera è estremamente interessante per il quadro che vi viene offerto del rapporto fra cultura medica dotta e cultura terapeutica popolare agli albori della cosiddetta “medicina scientifica”. Oltre a questo vi si trova se non un insieme, perlomeno un'importante quantità di tasselli per indagare la realtà della medicina pratica del periodo.

È di questo periodo infatti, e ben testimoniato in quest'opera, il nascente tentativo di riunificare la teoria e la pratica medica e di riportare le conoscenze mediche al continuo confronto con il dato sperimentale. Questo processo – che durerà almeno due secoli – è ben delineato, con tutte le sue contraddizioni, nelle pagine di Mercurio dove è anche evidente l'aspirazione dei medici ad autodefinirsi gli unici detentori legittimi della conoscenza medica.

Il rapporto di connivenza e conflitto in campo terapeutico fra cultura popolare e cultura dotta fa parte della storia della medicina fino almeno al XVIII secolo; nelle pagine de *Gli Errori* di Mercurio, questo rapporto è presente nella sua complessità ed ambiguità, fattori questi che stanno alla base del nascere della medicina scientifica, a dispetto delle troppo facili

<sup>40</sup> LAURENT JOUBERT, *Erreurs populaires au fait de la médecine et regime de santé*, Paris (e Bordeaux), 1578; Id., *Seconde partie des Erreurs populaires*, Paris, 1587 (ed. completa, Paris, 1587). Altre opere sugli errori popolari, ma non riguardanti solo la medicina, sono: THOMAS BROWNE, *Saggio sopra gli errori popolareshi*, Venezia, 1737 (1686); DENESLE, *L'Aristippe moderne ou réflexions sur les mœurs du siècle*, Paris, 1765; BENEDETTO G. FEIJÓ, *Teatro critico*, 1777; G. B. SALGUES, *Des erreurs populaires. Des erreurs et des préjugés répandus dans les diverses classes de la société*, Paris, 1810-1811. Anche Leopardi si cimentò giovanissimo in un'operetta del genere: G. LEOPARDI, *Saggio sopra gli errori popolari*, Firenze, 1859 (1815).

semplificazioni che su questi temi una certa cultura positivista ha tramandato.

Nonostante l'intento, esplicito nell'opera di Mercurio, di combattere ogni forma d'intervento terapeutico derivante da credenze magiche, gli *Errori* ben si prestano a dimostrare nuovamente che ancora nella cultura dotta tale distinzione – al tempo in cui Mercurio scrive, ma ancora almeno per un secolo e più – non era possibile, proponendo Mercurio stesso, inconsapevolmente e inevitabilmente, rimedi e pratiche terapeutiche derivanti sia dal pensiero magico rinascimentale, sia dalla consuetudine terapeutica popolare, che dalla tradizione medica di ispirazione ippocratica.

Mercurio dice di scrivere la sua opera per rispondere all'invito di Joubert di condurre anche in altri paesi indagini simili alla sua ed arricchire così la possibilità di intervenire sugli errori in materia di sanità. Ad un primo esame potrebbe sembrare che le due opere non siano sostanzialmente molto diverse, ma ad una riflessione più attenta emergono distanze anche rilevanti, non certo dettate solo dalla lontananza dei luoghi in cui scrivevano Joubert e Mercurio. Una diversità notevole fra *Gli Errori* e *Les Erreurs* sta nel fatto che mentre Joubert scrive prevalentemente per i medici, essendo suo scopo «correggere gl'errori popolari, che travagliano spesso i medici giovani, e danno loro gran fastidio»<sup>41</sup>, Mercurio, ben diversamente, scrive per migliorare la vita del “popolo” e per riformare la medicina, e si rivolge quindi al più vasto pubblico dei letterati. Se in questo senso *Gli errori* sono la continuazione di quell'impegno professionale e intellettuale già visto nella *Comare* – e che fa di Mercurio un personaggio importante nella storia del ruolo della medicina nella società – una lettura anche veloce dell'opera mette immediatamente in luce alcune ambigue differenze con la precedente opera di quest'autore.<sup>42</sup>

<sup>41</sup> In particolare l'opera è rivolta ai giovani medici che si avviano alla professione e che si scontrano con erronee credenze popolari. A Firenze nel 1592 uscirà una parziale traduzione in italiano degli *Erreurs* di Joubert, intitolata *La prima parte degli errori popolari del signor Lorenzo Gioberti*. La citazione nel testo è tratta dall'*Introduzione*.

<sup>42</sup> Di alcune sue opere date alle stampe Mercurio parla nella prefazione alla *Comare*, senza specificare di quante e quali opere si tratti. Oltre a *La Comare* e *Gli errori popolari d'Italia* i repertori bibliografici non riportano altro di quest'autore. Le opere viceversa elencate dai biografi “antichi” sono: *Il cortigiano catholico*; *I commenti sopra le sette giornate della creazione del mondo di Torquato Tasso*; *Del mal francese*, *Alcuni scritti sopra la prima parte degli aforismi d'Hippocrate*; *L'orologio della sanità*. Quanto a quest'ultimo titolo, esso compare nel sottotitolo della seconda parte degli *Errori*, precisamente nella tavola degli argomenti dell'opera che segue l'indice (6 v.), si può quindi supporre che si tratti di un fraintendimento ritenerlo il titolo di un'opera diversa.

*Gli Errori popolari d'Italia. Struttura e contenuto dell'opera*

Mercurio dunque si propone di parlare di «quegli errori popolari d'Italia, i quali con tanto danno dei miseri infermi, quasi ogni persona spessissime volte commette nel governo dei suoi ammalati»<sup>43</sup> e, poco dopo, precisa:

«Questi son quegli errori che alle volte estinguono le famiglie, chiudono le case, orbano i padri, sconsolano le madri, e spesso sono atti a rovinare i regni quando – siamo ancora lontani dal Settecento! – per difetto d'essi errori, così può morire il buon re come l'ottimo senatore.»<sup>44</sup>

Scopo di Mercurio è correggere le abitudini terapeutiche del popolo intervenendo ai diversi livelli della terapia e dei terapeuti, quindi di «giovar altrui», far del bene al prossimo insegnando ad evitare quegli errori che hanno a che fare con quella «causa tanto importante» che è «l'acquisto della sanità»<sup>45</sup>. Ribadisce quanto già affermato nella *Comare* e cioè che è lodevole occuparsi dell'arte medica per diffondere «quello che da maggiori è stato scritto» oltre che «supplire quelle cose che sono rimaste imperfette»<sup>46</sup>. Il testo quindi, come ricorderanno tutti i biografi di Mercurio, non è rivolto ai medici bensì principalmente al “popolo”, nell'accezione però che lo stesso Mercurio precisa:

«Hora di questi errori ho determinato di ragionare, affinché mostrando quanto sia pernicioso il commetterli, quanto giovevole il correggerli, ciascuno da per se stesso possa emendarli: avvertendo però ogn'uno ch'io uso quella voce (popolare) in quel significato nel quale è usata da latini, col quale non solo comprendono il volgo, ma la nobiltà insieme, imperoché essendo il popolo un corpo, deve essere retto dal suo capo, e core, che altro non sono che la nobiltà.»<sup>47</sup>

Non ci si soffermerà in queste pagine sul contenuto delle terapie criticate e di quelle promosse dalle raccolte di «errori popolari», né di quelle contenute ne *Gli errori* di Scipion Mercurio, mentre bisogna dire che Mercurio si discosta da Joubert anche per il diverso clima in cui le due opere furono stese: *Les erreurs* sono scritti in un clima che non è ancora quello post-tridentino, che tanto influenzerà la mano di Mercurio nei suoi *Errori*.

<sup>43</sup> La citazione è tratta, come pure le successive, dall'edizione padovana del 1658 de *Gli Errori* (p. 1). Per comodità d'ora in poi indicheremo solo l'abbreviazione del titolo, *Errori*, e la pagina.

<sup>44</sup> *Errori*, p. 1.

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 2.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> *Errori*, p. 3.

Nelle differenze dall'opera di Joubert sta anche la peculiarità degli *Errori popolari* di Mercurio sia perché opera medica non rivolta ai medici, ove si può leggere un'ispirazione pre-illuminista sicuramente assente in Joubert, sia perché quell'assunzione viscerale di un'ottica controriformista – legata, certo, alle vicende personali dell'autore – arriva a prefigurare un connubio fra scienza medica e governo del popolo che andrà a caratterizzare il ruolo sociale della medicina a partire soprattutto dal XVIII secolo.

L'opera di Mercurio si compone sostanzialmente di due parti, la prima costituita da sei "libri" e la seconda dal settimo "libro" che conta però quasi un terzo delle pagine complessive. La seconda parte è sicuramente la meno innovativa e interessante ai fini della nostra ricerca, consistendo in qualcosa di non molto diverso da un trattato del viver sano su cui esisteva già un'antica tradizione letteraria: è infatti espressamente dedicata a «gli errori popolari che si commettono nelle cause delle infirmitadi, cioè nel modo del viver». Cioè:

«Nel settimo si raccontano tutti gli errori, che occorrono nelle cause delle malattie, cioè nell'aere, nel moto, e quiete, mangiare, bere, dormire, vegliare, evacuazioni del corpo, e dolori, con gli suoi rimedi, dove come in uno horologio della sanità si mostra il modo d'allungar la vita e di viver senza medico, e senza medicine.»<sup>48</sup>

Nei precedenti "libri" si trattano gli errori «contro la medicina», quelli «contro il medico», quelli che si «commettono contro gli ammalati in letto», quelli che si compiono in piazza a danno degli infermi, ed infine quelli ai danni delle partorienti e dei bambini.

Se i principali errori contro la medicina consistono nel considerarla sostanzialmente inutile o, viceversa, contraria alla volontà divina – in quanto capace di modificare il destino voluto da Dio – la preoccupazione principale di Mercurio pare essere, in queste pagine come nella sua vita, la conciliabilità tra medicina e religione. Quanto alla scelta del medico, l'errore più comune è quello di scegliere il proprio curante in base al carattere e alle parvenze esteriori e non in base alle sue capacità; mentre Mercurio offre i suoi consigli per la scelta di un bravo medico, invita anche i pazienti a pagare il medico come riconoscimento delle sue fatiche, offre anche ai medici indicazioni di comportamento professionale riguardanti i modi, l'aspetto e l'atteggiamento da tenere nei confronti del malato. In quei passi, come più avanti quando si rivolgerà ancora e espressamente ai medici con indicazioni di comportamento e di morale, Mercurio chiaramente

<sup>48</sup> *Errori*, dall'*Argomento* del contenuto dell'opera, s.i.p.

tratteggia nuove caratteristiche che andranno a completare, nei secoli a venire, la figura del medico d'Età moderna, indicando la necessità di unire il progresso delle conoscenze e delle competenze alla necessità di definizione di ruolo sociale e di volontà di riconoscimento e ascesa di tale ruolo.

Dove in Mercurio è più esplicito, ed esasperato, l'influsso della controriforma è nelle pagine dedicate agli ebrei, piene di intolleranza e odio antisemita completamente sconosciuti a Joubert che, menzionando gli ebrei, non vede motivo per diffidarne. Per Mercurio invece è un errore servirsi di un medico ebreo in quanto «il giudeo non onora Dio, ma lo bestemmia» e quindi «non ama il prossimo», e inoltre ricorda come già i papi Paolo IV, Pio V e Gregorio XIII avessero «con espresse bolle vietato al cristiano servirsi di medici giudei.»<sup>49</sup>

Passando da quei capitoli fortemente ideologici a quelli dedicati ai comportamenti quotidiani nei confronti della malattia, si incappa nelle abitudini insane come quella di rimpinzare gli ammalati per rinforzarli, senza pensare né alla loro anima, chiamando un confessore, né alla loro salute, chiamando un medico. Altro errore è però chiamare molti medici, o servirsi di barbieri al posto di dottori per risparmiare qualche denaro. Sbagliano pure coloro che, come molti religiosi, pensano di poter curare senza conoscenze mediche e sbagliano i parenti che non si preoccupano della pulizia nella stanza del malato. Tuttavia si rammenta come sia errato anche cambiar spesso la biancheria al malato, agitando così troppo gli umori. Quanto alla dietetica, senza voler incrinare alcuna certezza sociale del tempo, Mercurio suggerisce ad ognuno una dieta terapeutica adeguata oltre che alla tipologia umorale di ognuno e alle sue eventuali malattie, anche alla classe sociale di appartenenza.

Tornando agli errori di coloro che si occupano degli ammalati, Mercurio, come già aveva dichiarato nelle pagine introduttive, incolpa pesantemente le donne, non solo perché si può supporre che fossero prevalentemente loro ad occuparsi degli infermi, ma perché a suo parere sono particolarmente le donne a peccare di superbia, ad essere saccenti ed intriganti oltre che, beninteso, ignoranti.

Nulla di strano, pensando a tutta la letteratura posteriore, invece strano se si leggono quelle pagine avendo presente *La comare*, dove nulla fa presumere disprezzo né diffidenza verso le donne in mansioni di cura, mentre addirittura esse vengono additate come consigliere degli inesperti medici. Più avanti nell'opera si dirà di fare attenzione nella scelta della comare, perché non si scelga una strega o una ruffiana, mentre qui, nel terzo libro

<sup>49</sup> *Errori*, pp. 134 sgg.

degli *Errori* si ricorda alle donne di ubbidire al medico per non cadere in peccato mortale.

Il medico va aiutato nello svolgere bene il proprio lavoro, il padre di famiglia è tenuto a chiamarlo appena se ne manifesti l'occorrenza, consigli, diete e terapie vanno eseguite senza modificazioni. E benché la medicina sia arte «quasi tutta conietturale» – ripete, usando le stesse parole de *La Comare* – è meglio fidarsi che non fidarsi: come l'uomo, contro il parere dei filosofi, ha messo piede in un nuovo continente, così anche la medicina approderà a nuove certezze.

L'intolleranza verso gli ebrei è simile a quella verso ciarlatani e astrologi, coloro cioè che vendono i propri rimedi nelle piazze, persone ignoranti, astute e scriteriate, che passano la vita in luoghi e frequentazioni ignobili e si mettono in concorrenza con i medici che passano il loro tempo a studiare. E mentre Mercurio enumera trucchi e altri ne svela, la sua certezza sfuma in fedi rinascimentali, in ficiniane distinzioni fra magia naturale e magia diabolica. Così come nel capitolo sulle gravide quando il suo velenoso attacco alle pratiche superstiziose «come il cingere la parturiente con erba verbena colta nel giorno di San Giovanni»<sup>50</sup> è immemore del consiglio, dato solo sette anni prima alle comari, di portare sempre con sé una pelle di cervo per cingerne la partoriente e agevolare così il parto.

Se il tema di «fuggire gli eccessi» era già in parte presente ne *La comare*, la condanna dell'aborto, la preoccupazione per questioni successive, il tema del controllo di parroci e «circostanti» sul comportamento delle donne in gravidanza sono cose completamente nuove. Le comari ora «troppo ignoranti e balorde» – nel 1596 «sagge e prudenti» – mettono in pericolo la vita eterna dei neonati lasciandoli morire senza battesimo, il pericolo poi diventa assassinio e perdita certa della salvezza se si tratta di comare in cui si cela una strega.

Insomma, la pressoché assoluta tolleranza verso pratiche e praticanti notata ne *La Comare* lascia spazio ne *Gli Errori* alla volontà di trovare all'esterno del mondo medico “nemici” da combattere con le armi della medicina, ma anche della morale e della fede. L'atteggiamento didattico benevolo e vivace de *La Comare* si trasforma più di una volta ne *Gli Errori* in sguardo inquisitore.

Le mammane da sollecite aiutanti delle partorienti, bisognose solo di qualche istruzione – ma talvolta ben più capaci dei medici – diventano possibili streghe; parola questa mai usata ne *La Comare* dove nulla lascia-

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 382.



va intuire che Mercurio nutrisse qualche sospetto verso le donne curatrici, se non quello che non fossero talvolta vittime di ignoranza e causa quindi anche di disgrazie. L'invito ne *Gli Errori* è invece esplicito:

«Dunque s'usi ogni possibile diligenza nel provvedersi di comare, la quale non solo sia esercitatissima e prudentissima nell'ufficio della comare, ma che sopra il tutto sia timorata di Dio e non strega e ministra del diavolo, e sia di buoni e onesti costumi e non ruffiana.»<sup>51</sup>

Oltre all'arringa anti-semitica dei capitoli 17-21 del II libro, c'è da dire, ad esempio, che a proposito del battesimo Mercurio fra i compiti delle levatrici ne *La comare* non ne parla affatto, mentre in tutti i manuali per l'istruzione delle comari successivi a quello verrà sempre dedicato almeno un capitoletto all'argomento. E qua e là nell'opera serpeggia un atteggiamento di rigore e condanna – si pensi ai luoghi ove compaiono tematiche vicine alla sessualità – impensabili nel testo precedente.

Vien da chiedersi il perché di un atteggiamento così radicalmente mutato e la risposta più ovvia viene suggerita dalla vita di Mercurio, da quel rientro al chiostro che aveva così fortemente appesantito la sua penna già ironica, graffiante e gentile, da una biografia che si intreccia con la storia, storia tra l'altro di un concilio – «il gran Concilio di Trento», secondo Mercurio<sup>52</sup> – che avrebbe influenzato, forse più di quanto non si pensi, anche la medicina. La ricostruzione della vita di Mercurio potrebbe allora aiutare a far luce sull'influenza che il Concilio di Trento e la Controriforma ebbero sulla storia istituzionale e sociale della medicina all'alba della rivoluzione scientifica. Può essere quindi utile tratteggiare, con gli elementi emersi finora nella ricerca, la vita del frate domenicano Girolamo Mercurio, nato a Roma e chiamato da sua madre Scipione.

### *La vita*

Fra' Girolamo, al secolo Scipion Mercurio, era dunque nato a Roma, come – lo si è visto – amava ricordare nelle sue opere<sup>53</sup>. Le note che su di lui hanno lasciato i biografi lo descrivono come persona inquieta, di carattere curioso e perspicace, amante sia degli studi teorici di teologia e filosofia e della tranquilla vita del chiostro, sia degli studi medici e

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 390.

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 132.

<sup>53</sup> Per la prima parte di questa nota biografica riprendo, con qualche modifica, quanto già scritto in PANCINO, *Agli albori dell'ostetricia moderna*, cit., pp. 23-25.

dell'esercizio pratico dell'arte. Sembra però che Mercurio fosse anche molto attratto dalla movimentata vita del secolo e soprattutto fosse dotato di un carattere indipendente e ribelle a consuetudini e norme inveterate: lui stesso ebbe a dire: «Io nacqui libero, e posso perciò operare a mio modo.»<sup>54</sup>

Studiò medicina dapprima a Bologna, dove ebbe per maestro Giulio Cesare Aranzi, poi a Padova, dove seguì l'insegnamento di Ercole di Sassonia<sup>55</sup>. Entrò poi nell'Ordine dei frati predicatori nel convento di sant'Eustorgio a Milano, assumendo il nome di Girolamo. Ebbe lì occasione di distinguersi nel campo della filosofia e della teologia e vi tenne infatti la reggenza dello studio, mentre fu pubblico e lodato lettore di teologia. Alcuni lo vogliono anche professore di logica e matematica.

L'antica passione per lo studio della medicina non riuscì a tacere e arrivò ad occupargli ogni momento d'ozio, finché addirittura non lo spinse ad esercitare la professione medica nella città di Milano. Si guadagnò fama di eccellente medico e riuscì così «meraviglioso» nell'esercizio della medicina, «e ciò con felicità così vera», che «non cedeva punto» a nessun altro. A Milano fu chiamato come medico nelle più nobili case ed ebbe modo di entrare in contatto con i più insigni medici. Si recò quindi nuovamente a Padova con l'intento, pare, di approfondire la sua conoscenza dell'arte medica. Continuò con soddisfazione ad esercitare finché non cominciarono a presentarsi delle difficoltà. Secondo alcuni furono gli antichi colleghi bolognesi e padovani che, invidiosi della sua fama e del suo successo, iniziarono a denigrarlo prendendo a pretesto l'incompatibilità tra l'abito religioso e l'esercizio della medicina. A questo punto i biografi discordano sull'evoluzione della vicenda. Meno attendibile pare la versione che vuole fra' Girolamo ottenere una dispensa papale e continuare, in abito religioso, ad essere ricoperto di lodi esercitando la professione. Più verosimile quella di chi lo vuole apostata, «oppresso dagli oltraggi», come lui stesso ebbe a dire, costretto a scegliere fra la pratica medica e la vita religiosa.

Uscito dall'Ordine, iniziò il suo peregrinare («pluresque annos per orbem vagavit»<sup>56</sup>) sempre esercitando l'arte medica e riscattando forse così la sua «colpa». Il suo vagabondare fu descritto a volte come sintomo di un'incostanza dalle cause poco chiare. Si stabilì dapprima a Peschiera, fu

<sup>54</sup> *La Commare*, dalla prefazione.

<sup>55</sup> Giulio Cesare Aranzi insegnò a Bologna dal 1557; Ercole di Sassonia iniziò ad insegnare a Padova nel 1575.

<sup>56</sup> JOHANNIS JACOBI MANGETI, *Bibliotheca scriptorum medicorum veterum, et recentiorum*, Genevae, 1731, t. II, p. 316.

poi in Francia anche al seguito delle truppe di Girolamo di Lodron, tornò a Peschiera, si trasferì ancora a Padova e quindi a Civitavecchia sotto, secondo alcuni, la protezione papale. Nonostante avesse lasciato il convento, si presentò sempre come fedelissimo della Chiesa, né meritò mai alcun rimprovero. Si stabilì infine in terra veneta, medico della comunità di Lendinara in Polesine, e lì scrisse *La Comare*. Da Lendinara si trasferì, dimostrando secondo i suoi detrattori «un'incontinenza senza pari», a Peschiera, dove acquistò alcuni beni. Ma fu soltanto ritornando al chiostro, probabilmente nel 1603, che pose fine al suo movimentato esilio, in cui facendo il medico si era guadagnato di che vivere.

Il ritorno avvenne a Venezia, dove poté continuare ad esercitare la medicina, avendo ottenuto – probabilmente solo allora – la dispensa papale, e dove scrisse la sua ultima opera, appunto *Gli Errori popolari d'Italia*. Fu la sua fama a suscitare la curiosità di un priore veneziano e la nascita di un'amicizia fra i due lo avrebbe in breve tempo ricondotto all'ovile. Narrano infatti i biografi e Mercurio stesso che dopo che «a tutto il mondo aveva fatto del bene e tutti lo volevano perdonare», Giulio Landrano, priore del convento veneziano dei padri predicatori, lo volle conoscere, diventando «suo amico e confidente». Trascorsi due anni lo accolse «con pietà ed amorevolezza» nel suo convento veneziano, spingendolo anche a scrivere la sua ultima opera medica. La presenza di Scipion Mercurio a Venezia sarebbe stata a lungo ricordata da una lapide di cui si parla nei registri del convento e che, affissa al muro della sacrestia, ricordava che a frate Girolamo romano si doveva la costruzione, a proprie spese, della sacrestia stessa. A Venezia secondo i biografi più antichi, ma in realtà a Roma, morì nel 1615. Nessuno riporta la sua data di nascita che viene stimata intorno al 1550.

Questa, in sintesi, la ricostruzione biografica basata su opere a stampa pubblicate nel periodo che va dal 1628 al 1749<sup>57</sup>; altre notizie sulla vita di Scipion Mercurio vengono dalla lettura attenta delle sue opere, che contengono qua e là cenni autobiografici, e dalla consultazione di altre fonti, soprattutto relative alla storia dell'Ordine dei frati predicatori<sup>58</sup>. Dai cenni

<sup>57</sup> GIROLAMO GHILINI, *Teatro d'uomini letterati*, in Venetia, 1647, pp. 122-123; PROSPERO MANDOSIO, *Bibliotheca romana seu romanorum scriptorum centuriae*, Romae, 1628, p. 191; MANGETI, *Bibliotheca scriptorum medicorum veterum, et recentiorum*, cit.; FILIPPO PICCINELLI, *Ateneo dei letterati milanesi*, Milano, 1670, p. 346; M. PORTAL, *Histoire de l'anatomie et de la chirurgie*, Paris, 1770, t. II, pp. 258-259; QUESTIF - ECHARD, *Scriptores ordinis praedicatorum recensiti*, cit., t. II, pp. 398-400.

<sup>58</sup> R. P. MORTIER, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, t. VII, 1650-1904, Paris, 1914, p. 72 n., presenta una sintetica biografia di Mercurio che riprende in gran parte informazioni già note ma ne aggiunge altre, attendibili, sugli ultimi anni di Mer-

autobiografici sappiamo ad esempio che oltre che a Lendinara Mercurio esercitò a Cento, ora in provincia di Ferrara; dai libri di storia dell'ordine conosciamo gli anni della reggenza dello studio di sant'Eustorgio a Milano, nonché abbiamo notizie ad esempio di un suo ulteriore spostamento, negli ultimi anni di vita, da Venezia a Roma, dove, come si è detto, effettivamente morì nel 1615<sup>59</sup>. D'altronde nel registro dei morti del convento veneziano abbiamo certezza che nel 1615 nessun fra' Girolamo, né Scipione Mercurio vi morì. Ancora, dai *Rotuli dei lettori legisti e artisti* dell'Università di Bologna pare che gli sia stato affidato un incarico di insegnamento di «arte medica» nel 1584-85<sup>60</sup>, notizia che non viene tuttavia riportata da nessun biografo.<sup>61</sup>

La ricostruzione della biografia di Mercurio attraverso lo studio di fonti a stampa lascia aperto qualche interrogativo e presenta dati talora discordanti, tanto da suggerire la presenza di zone d'ombra nella sua vita, episodi di cui volutamente i biografi potrebbero non aver voluto parlare. Mentre è chiaro che relativamente alla biografia solo lo spoglio di fonti documentarie – ora in fase istruttoria – potrà offrire qualche indicazione certa, può essere intanto utile chiarire quali sono i dubbi e le contraddizioni suggeriti dalle fonti fin qui esaminate.

curio a Roma e sulla sua morte nella stessa città; S. M. VALLARO O. P., *Del ristabilimento della Provincia Domenicana di S. Pietro Martire nel Piemonte e Liguria dopo la soppressione francese. Fascicolo di memorie storiche e biografiche 1821-1850. In appendice: Elenco dei reggenti dello Studio generale della stessa Provincia dall'anno 1553 all'anno 1860*, Chieri, 1929, pp. 111-141, menziona «P. Girolamo Mercurio romano» fra i reggenti del Convento di S. Eustorgio di Milano. Precisamente Mercurio fu supplente negli aa. 1577 e 1578, reggente negli aa. 1579 e 1580 e nuovamente nei bienni 1582-1583, ma viene ancora indicato come reggente dal 1604 al 1607. Ricordiamo che nel 1584-85 risulta un incarico a suo nome come docente di *ars medica* nello studio bolognese (Cfr. nota 60) e che gli anni 1604-1607 sono posteriori al suo ritorno al convento veneziano; GIOVANNI MICHELE PIÒ (PLODIUS), *De gli huomini illustri di San Domenico*, Pavia, 1613, libro IV, parte seconda, c. 340, parla delle opere di «Hieronimo» Mercurio e del suo esercizio della professione medica «fuori della religione» ma aggiunge che M. «con licenza papale può essercitare nell'Ordine ancora». Si ricordi che al tempo in cui Piò scrive, come dice lui stesso, Mercurio «vive, ed è stato Regente dello studio generale di S. Eustorgio di Milano, nella provincia di S. Pietro Martire» (*ibidem*).

<sup>59</sup> Cfr. Mortier alla nota precedente.

<sup>60</sup> U. DALLARI, *I rotuli dei lettori legisti e artisti dello studio bolognese dal 1384 al 1799*, Bologna, 1888-1924, t. II, p. 218. Sarebbe stato collega in quell'anno di Giulio Cesare Aranzi, lettore di anatomia, e di Ulisse Aldrovandi, lettore di filosofia.

<sup>61</sup> Benché solo un riscontro archivistico potrà dare certezza all'informazione, sicuramente la registrazione nei Rotuli non è priva di fondamento.

*Come proseguire la ricerca*

Ho in altra sede affermato che Scipion Mercurio ha esercitato in prima persona l'ostetricia. Recentemente si è invece sostenuto che in realtà nulla lo conferma<sup>62</sup>. In ogni caso il fatto che un frate, o un ex-frate come oggi si direbbe, si occupasse di donne e di parti era un fatto probabilmente per nulla consono alla morale e alle consuetudini del tempo. Basti pensare che in Italia gli uomini, non certo i frati, cominciano ad occuparsi di ostetricia praticamente solo a partire dalla seconda metà del Settecento.

Un frate domenicano per assurgere al ruolo di reggente doveva essere una persona integerrima e proba, oltre che dotata di tutta una serie di qualità. Sicuramente un medico, come Mercurio era già al momento dell'entrata in convento, aveva in qualche modo intaccata l'integrità della propria immagine. Che poi un reggente potesse privatamente esercitare la medicina, come pare facesse Mercurio a Milano, lascia spazio a perplessità ancor maggiori. Oltre alle bolle papali di Innocenzo III e Onorio III la consuetudine stessa non tollerava, né l'avrebbe fatto per l'avvenire, simile mescolanza di ruoli.

L'abbandono e il rientro al convento sono altrettanto poco chiari: mentre del rientro parla Mercurio stesso, senza tuttavia offrire alcun dettaglio illuminante<sup>63</sup>, così ben riassume le diverse ipotesi già formulate dai biografi sull'abbandono del chiostro Mortier nella sua *Histoire des maîtres généraux de l'Ordre des frères précheurs*:

«Jérôme Mercurio retourna à Milan; mais à vrai dire, la théologie lui importait moins que la médecine. Sa cellule était assiégée par les malades; il allait à domicile, les soigner comme un médecin. Cette manière de faire ne plut pas à tous. Y eut-il de la jalousie? Y eut-il simplement cette sorte d'esprit qui ne peut supporter dans un couvent quiconque ne suit pas la voie ordinaire? Y eut-il quelque crainte de scandale? Nous ne savons tout à la fois peut-être. La vie devint si pénible à Mercurio, que, découragé, il s'enfuit du couvent.»<sup>64</sup>

Altrettanto poco chiara, e invero dubbia, la protezione papale nel periodo di vita nel mondo, le presunte dispense, ma invece certo – però tutto da spiegare – quel tardivo rientro tra le braccia dell'ordine domenicano, dopo aver forse toccato tanti corpi di donne e uomini e aver preferito un'arte ancora meccanica alla preghiera e alla predicazione. Tanti inter-

<sup>62</sup> M. L. ALTIERI BIAGI, *Introduzione*, cit., pp. 22-26 e *passim*.

<sup>63</sup> I cenni si trovano nelle tre lettere che accompagnano la prima edizione de *Gli Errori* e che sono anche riportate anche da QUESTIF - ECHARD, *Scriptores*, cit., pp. 399-400.

<sup>64</sup> MORTIER, *Histoire*, cit., p. 72.

rogativi e contraddizioni hanno fatto pensare a qualcuno che si trattasse di un caso di omonimia, ma è lo stesso Mercurio che negli *Errori* dissipa questo dubbio, senza fare tuttavia molta luce sulla propria vita.

Mentre è di molti personaggi minori della storia essere stati famosi al loro tempo per essere ben presto dimenticati – e questo fu sicuramente il caso di Scipion Mercurio – è meno evidente che fosse così difficile, a pochi anni dalla morte, conoscere ad esempio, la data della nascita, o qualcosa di più preciso sulla sua vita. Questif ed Echard sembrano insinuare il sospetto che su quel frate strano e sulla sua vita si sia voluto tacere: «Cuius quidem etsi plures cum laude meminerint, variam tamen eius vitae sortem non referunt, seu ignorarint, seu dissimulare voluerint.»<sup>65</sup>

Forse della sua “modernità” qualcuno aveva saputo far tesoro, mentre della sua indisciplinabilità si era cercato di tacere, e Mercurio stesso che nelle sue pagine dice e non dice alimenta il sospetto che non potesse svelare i passaggi poco chiari della sua storia. Forse alcuni spiriti più illuminati di quanto quel tempo non permettesse lo compresero e lo aiutarono<sup>66</sup>, chiedendo in cambio di non far troppo rumore su molte eccezioni a regole che ancora per secoli sarebbero dovute rimanere inflessibili.

<sup>65</sup> *Errori*, p. 598.

<sup>66</sup> Mercurio ricorda con stima e gratitudine alcuni suoi maestri di medicina e alcuni superiori dell'ordine domenicano, a cui dedica espliciti ringraziamenti nelle sue opere, ad es. nelle lettere menzionate alla nota 63.

## QUADERNI DEL DIPARTIMENTO DI DISCIPLINE STORICHE

### *Volumi pubblicati:*

1. *Guerra vissuta guerra subita*, pp. 180.
2. Dianella Gagliani - Mariuccia Salvati (a cura di), *La sfera pubblica femminile. Percorsi di storia delle donne in età contemporanea*, pp. 244.
3. Fiorenza Tarozzi - Angelo Varni (a cura di), *Il tempo libero nell'Italia unita*, pp. 184.
4. Mariuccia Salvati (a cura di), *Municipalismo e scienze sociali*, pp. 172.
5. Franco Cazzola (a cura di), *Pastorizia e Transumanza. Percorsi di pecore e di uomini: la pastorizia in Emilia Romagna dal Medioevo all'età contemporanea*, pp. 340.
6. Angela De Benedictis - Ivo Mattozzi (a cura di), *Giustizia, potere e corpo sociale nella prima età moderna. Argomenti nella letteratura giuridico-politica*, pp. 112.
7. Elda Guerra - Ivo Mattozzi (a cura di), *Insegnanti di storia tra istituzioni e soggettività*, pp. 188.
8. Ignazio Masulli (a cura di), *Rapporti tra scienze naturali e sociali nel panorama epistemologico contemporaneo*, pp. 108.
9. Dianella Gagliani - Mariuccia Salvati (a cura di), *Donne e spazio nel processo di modernizzazione*, pp. 204.
10. Alberto Burgio - Luciano Casali (a cura di), *Studi sul razzismo italiano*, pp. 148.
11. Franco Cazzola (a cura di), *Nei cantieri della ricerca. Incontri con Lucio Gambi*, pp. VIII-340.

### DAL CATALOGO CLUEB

P. Sorcinelli, *Gli italiani e il cibo. Appetiti, digiuni e rinunce dalla realtà contadina alla società del benessere.*

A. Gigli Marchetti, *Dalla crinolina alla minigonna. La donna, l'abito e la società dal XVIII al XX secolo.*

D. Gallingani, *Miti Macchine Magie. Intrecci letterari e ipotesi scientifiche nell'età dei Lumi*.

P. Favilli, *Le tasse degli italiani. Fondazione di un sistema tributario. I vizi d'origine*.

M.L. Betri, A. Pastore (a cura di), *Medici, avvocati, ingegneri. Alle origini delle professioni moderne (secoli XVI-XIX)*.

C. Pancino, *Voglie materne. Storia di una credenza*.

L. Casali, *Fascismi. Partito, società e stato nei documenti del fascismo, del nazionalsocialismo e del franchismo*.

R. Paolucci di Calboli, *Parigi 1898. Con Zola per Dreyfus: diario di un diplomatico*. A cura di G. Tassani.

G. Ragazzini, M. Ragazzini, *Breve storia dell'usura*.

A. Bianchini, G. Pedrocco (a cura di), *Dal tramonto all'alba. La Provincia di Pesaro e Urbino tra Fascismo, Guerra e Ricostruzione*.

G. Benvenuto, *La peste nell'Italia della prima età moderna. Contagio, rimedi, profilassi*.